

# La notion de développement et son application à la religion chez J. H. Newman

---

*Thèse complémentaire*

*Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*

PAR

**Jean GUITTON**

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

ANCIEN PENSIONNAIRE DE LA FONDATION THIERS

---



PARIS

BOIVIN ET C<sup>ie</sup>, ÉDITEURS  
3 ET 5, RUE PALATINE (VI<sup>e</sup>)

—  
1933











Digitized by the Internet Archive  
in 2026

LA PHILOSOPHIE DE NEWMAN

DU MÊME AUTEUR :

*Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin,*

Boivin et C<sup>ie</sup>, éditeurs, 1933.

# La notion de développement et son application à la religion chez J.-H. Newman

---

*Thèse complémentaire*

*Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*

PAR

**Jean GUITTON**

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

ANCIEN PENSIONNAIRE DE LA FONDATION THIERS

---

PARIS

BOIVIN ET C<sup>ie</sup>, ÉDITEURS,  
3 ET 5, RUE PALATINE (VI<sup>e</sup>)

---

1923



A LORD HALIFAX

## ABRÉVIATIONS USUELLES :

*Apo* : *Apologia*.

*Ar.* : *The Arians*.

*Ath.* : *S. Athanasius* (2 vol.).

*Cor.* : *Letters and Correspondence* (2 vol.).

*D. A.* : *Discussions and Arguments*.

*Dev.* : *Essay on the Development of Christian Doctrine*.

*Diff.* : *Difficulties felt by Anglicans* (2 vol.).

*Essays* : *Essays Critical and Historical* (2 vol.).

*G. A.* : *Grammar of Assent*.

*H. S.* : *Historical Sketches* (3 vol.)

*Idea* : *Idea of a University*.

*O. S.* : *Sermons on Various Occasions*.

*P. P.* : *Present position of Catholics in England*.

*P. S.* : *Parochial and Plain Sermons* (8 vol.).

*T. T.* : *Tracts Theological and Ecclesiastical*.

*U. S.* : *Oxford University Sermons*.

*V. M.* : *Via Media* (2 vol.).

WARD : W. WARD, *Life of John Henry Card. Newman* (2 vol.).

## INTRODUCTION

### La pensée de Newman

---

« Il [M. Stephen] réclamait de moi  
une philosophie nouvelle. Il réclamait  
un Christianisme développé capable  
d'aller à la rencontre de cette époque. »

Lettre à R. H. Froude,

du 17 janvier 1836.

(*Cor.*, II, p. 138-139.)

Newman est un auteur difficile. Souvenons-nous toujours, quand nous le lisons, de cette phrase où, voulant décrire les mystérieuses allures de l'esprit, il s'est peint lui-même tout entier. « L'œil vif, la main prompte et le pied assuré, il avance sans qu'il sache comment, par talent, par pratique plutôt que par règle, il ne laisse aucune trace, il ne peut servir de guide à aucun autre. »<sup>1</sup> Il n'y a pas lieu de trop s'étonner que ce héros de la pensée chrétienne n'ait pas toujours eu droit de cité parmi les philo-

1. *U. S.*, p. 257. — Rappelons ici les événements qui ont marqué la vie de Newman.

John-Henry Newman naquit à Londres le 21 février 1801. Il est élevé dans « la religion de la Bible » et la haine du « papisme ». En 1818, il entre à *Trinity College*, à Oxford, et le 12 avril 1822 il est élu *fellow* d'*Oriel College*. Ordonné diacre dans l'Eglise anglicane (1824), il remplit les fonctions de vicaire à Saint-Clément d'Oxford. En 1828 il devient *tutor* à *Oriel* et curé de Sainte-Marie d'Oxford. Pour réveiller dans l'Eglise « établie » la foi apostolique, pour la soustraire à la tutelle de l'Etat, il publie avec quelques amis, dont les plus célèbres sont Keble, Froude, Pusey, les *Tracts for the times*. En 1837 et 1838, par la controverse, l'enseignement, la prédication, l'ascendant personnel, il a toute puissance sur les esprits. Mais, après avoir cherché à justifier

sophes<sup>1</sup>, et que les théologiens aient hésité à le tenir pour un maître<sup>2</sup>. L'essai que nous présentons voudrait apaiser cette double

l'Eglise anglicane, où il trouve une *Via Media* entre les corruptions romaines et les erreurs protestantes, il est amené, par l'étude des hérésies des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, à reviser son système : il voit avec angoisse revivre dans sa *Via Media* la doctrine des semi-ariens. Il se retire alors à Littlemore (25 septembre 1843), petit village de la campagne d'Oxford, pour mettre ses doutes à l'épreuve de la critique. L'histoire des six premiers siècles chrétiens l'amène à conclure à l'identité substantielle du catholicisme romain et du christianisme primitif, les différences s'expliquant par le principe du développement, d'où sa conversion, le 8 octobre 1845.

Après un séjour à Rome, où il fut ordonné prêtre catholique le 30 mai 1847, Newman revint en Angleterre : il était décidé à suivre la règle de saint Philippe de Néri. Avec les compagnons de sa conversion il établit un premier Oratoire à Maryvale (1<sup>er</sup> février 1848). Le 10 février 1852 il s'installa à l'Oratoire d'Edgbaston, à Birmingham, où il passa le reste de ses jours. Malgré le respect et la sympathie que les hautes autorités catholiques ne cessèrent de lui témoigner, l'épiscopat anglais ne sut ni le comprendre, ni le défendre, ni surtout l'utiliser, et c'est à ces maladresses qu'il faut attribuer en grande partie l'échec des œuvres que Newman avait accepté d'entreprendre : le rectorat d'une université catholique à Dublin (1854-1858), la direction d'une revue d'histoire et de critique, le *Rambler* (1855-1859). En 1863, Newman put se croire abandonné des hommes, et il douta de son œuvre. C'était pourtant l'annonce du renouveau : l'année suivante, il fut amené pour se défendre contre un pamphlétaire à écrire son *Apologia pro vita sua*, qui lui gagna le cœur du public anglais. Il publia, en 1870, sa *Grammar of assent* pour justifier la logique de l'acte de foi. En 1872, il défendit contre Gladstone la légitimité de la récente définition de l'« infallibilité pontificale », dont il avait, avant 1870, contesté l'opportunité. Léon XIII consacra son œuvre en le créant cardinal, le 12 mai 1879. Il vécut dix années encore, entouré d'une vénération universelle, et il s'éteignit à Birmingham, au milieu de ses frères, le 11 août 1890. Ses funérailles furent une apothéose et un deuil national. Sa dépouille repose, dans la campagne de Birmingham, à Rednal, près de celle d'un ami très cher, Ambrose Saint-John, mort en 1875. Deux sentences, choisies par ses soins, semblent résumer ce qu'avait été à ses yeux le sens de sa vie. Sur son mémorial d'Edgbaston : *ex umbris et imaginibus ad veritatem*, et sur la croix de pierre de sa tombe : *cor ad cor loquitur*, qui était aussi la devise de ses armes cardinalices.

1. C'est ainsi que Ludovic CARRAT ne fait aucune place à Newman dans son livre classique : *La philosophie en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours* (1888). Dans sa *Geschichte der Religionsphilosophie* (Berlin, 1893), M. O. Pfleiderer expose en deux pages la philosophie de Francis William Newman, le frère du cardinal, un libre-penseur déclaré, qui, dit-il, a « bien dépassé son frère en profondeur et en pénétration ». (*Ibid.*, p. 599). — Voir cependant les pages si pleines écrites par E. BOUÏTROUX, le 9 novembre 1929, comme préface au livre de BONNEGENT : *La théorie de la certitude dans Newman* (Paris, Alcan), p. VII-VIII.

2. Voir des articles de L. DE GRANDMAISON, *De Newman considéré comme un maître* (*Les Etudes*, 20 décembre 1906, 5 janvier 1907) ;

inquiétude par le simple exposé d'une de ses idées philosophiques et religieuses.

## I

## LES DIFFICULTÉS

La gêne de l'homme d'étude devant l'œuvre de Newman tient d'abord au caractère de ses écrits.

Newman n'a jamais aimé à composer des livres didactiques. *L'Essai sur le Développement* et la *Grammaire de l'assentiment* ont été entrepris par devoir, et leur rédaction fut un supplice ; encore Newman ne put-il le supporter jusqu'au bout, et il brusqua ses conclusions. Comme l'a dit Thomas Mozley, que l'on peut croire sur ce point, il était dans sa nature de se refuser à la recherche « quand il risquait de perdre du temps, quand le bénéfice était douteux et quand l'appel n'était pas péremptoire »<sup>1</sup> : jamais cet incomparable artiste en prose ne prit la plume par goût et sans avoir regimbé contre l'aiguillon. Fort heureusement les « appels » furent nombreux, car Newman avait la conscience délicate et les adversaires ne lui manquèrent pas. Bien que la controverse lui ait toujours semblé « désagréable, incertaine et rhétorique »<sup>2</sup>, il n'a pas cessé de croiser le fer ; ce fut l'occasion de ses chefs-d'œuvre : *l'Apologia pro vita sua* n'aurait jamais vu le jour, s'il n'avait été piqué au vif<sup>3</sup>.

cf. J. BELLAMY, *La Théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris, Beauchesne, 1904), p. XL.

1. MOZLEY, *Reminiscences*, II, p. 440. Cf. WARD, II, p. 400. Cf. *Idea*, p. 426 : « La précision est l'âme même de l'art de prêcher. Un auditoire déterminé et non le monde entier ; un thème déterminé et non tout l'évangile ; et, également, un orateur déterminé. »

2. Cf. *Apo.*, p. 169 ; *Idea*, p. 3 ; *V. M.*, I, p. XXVII. Cependant, en un autre sens la controverse est pour Newman la vraie vie de la doctrine. Voir ce que dit Newman sur les œuvres des Pères (*H. S.*, II, p. 223).

3. Sur ce trait du caractère de Newman voir BRÉMOND, *Newman*, p. 63-74, qui cite *Life and Letters of E. F. Hort*, I, p. 23 ; II, p. 423-5. Il semble que ces deux auteurs exagèrent la « nervosité » de Newman. La meilleure introduction à l'étude de la sensibilité de Newman est la lecture des portraits de ses maîtres favoris, où il s'est décrit lui-même. Parmi les Pères : Jean Chrysostome (*H. S.*, II, p. 232 sq. ; 284 sq. ;

Comme les ouvrages de Newman sont pareils aux fragments épars d'un grand et unique entretien<sup>1</sup>, aucun ne peut remplacer la lecture des autres. Et souvent il faudra pour gagner l'intelligence d'un de ses livres l'éclairer par les suivants : c'est par Newman qu'on expliquera le mieux Newman. Et l'on devra surtout, ainsi qu'il l'avait pressenti dès le jeune âge, se reporter aux lettres intimes qui expliquent les circonstances de ses œuvres et qui en disent le vrai sens<sup>2</sup>. Ces précautions donneront lieu à des surprises il est telle lettre inédite, tel article oublié qui nous découvre le cheminement de sa pensée<sup>3</sup>. Les sermons d'Université, le tract 85 sur la question biblique<sup>4</sup>, l'étude intitulée *The Tamworth Reading Room*<sup>5</sup>, surtout la préface écrite en 1877 pour la troisième édition

285-289) : Basile (*Ibid.*, p. 3-74 ; cf. 13-6, 25, 28-29) ; parmi les patriarches : Jacob (*P. S.*, V, p. 75-82 ; *H. S.*, II, p. 370) ; parmi les saint : saint Paul (*O. S.*, p. 91-120) ; saint Philippe de Néri (*O. S.*, p. 199-242).

1. Parlant des mots dans le sacrifice de la messe, Newman fait dire à l'un de ses héros : « *Quickly they go, the whole is quick ; for they are all parts of one integral action* ». *Loss and Gain*, p. 328. Nous avons souvent pensé qu'on pourrait définir ainsi sa manière d'écrire. Newman s'est peint comme auteur dans *Idea*, p. 292.

2. Voir notre bibliographie. Pour la première partie de sa vie (1802-1845) l'édition de la correspondance a été faite par Anne Mozley, la sœur de ses beaux-frères Thomas et John Mozley, à la demande de Newman, et sous sa direction. (Voir l'introduction p. 1-6, où l'éditeur note l'importance des lettres dans l'œuvre de Newman). Les lettres de la seconde partie, précieusement conservées et classées à l'Oratoire d'Edgbaston à Birmingham, n'ont jamais été éditées, mais W. Ward en a publié les extraits les plus significatifs dans son livre, *Life and Letters of John Henry Card. Newman*. Newman, dès sa jeunesse, conservait les lettres qu'il recevait, et souvent il gardait un brouillon de celles qu'il envoyait. « La véritable vie d'un homme, écrivait-il à sa sœur, le 18 mai 1863, est dans ses lettres... non pas seulement pour l'intérêt d'une biographie, mais pour arriver à l'intérieur des choses, la publication des lettres est la vraie méthode. Les biographes colorent, ils déterminent les motifs, ils conjecturent les sentiments... les lettres contemporaines sont des faits. » C'est parce que nous avons les lettres de saint Chrysostome et de saint Basile que Newman s'est tant attaché à leur mémoire. Voir l'admirable introduction de son saint Chrysostome, *H. S.*, II, p. 223 et sq.

3. Voir appendice C.

4. *D. A.*, p. 109-253 (septembre 1838). On trouvera des extraits de ce traité dans BRÉMOND, *La psychologie de la Foi*.

5. *D. A.*, p. 254-305 : article adressé à l'éditeur du *Times* en 1841, paru sous le pseudonyme *Catholicus*. — On voit par là combien est utile la lecture du petit livre en général ignoré : *Discussions and Arguments*.

de la *Via Media*<sup>1</sup>, la lettre au duc de Norfolk<sup>2</sup> auraient mérité d'être retenus. Mais l'exploration de ces trésors obscurs demande bien de la patience ; la carte du pays n'a pas encore été dressée.

Ajoutons que Newman, à la manière de Renan, écrit de la manière la plus propre à déconcerter les érudits. Cet homme d'Eglise si rigide, si distrait, si lointain nous a laissé deux romans et un recueil de vers ; la plus populaire de ses œuvres est un drame lyrique, le *Rêve de Gérontius*. Ce sermonnaire est un poète et cet auteur est un homme. Un jour de fièvre, lors de cette mystérieuse maladie de Sicile où il prit conscience de sa mission en ce monde, il s'est reproché le péché de son talent : il accusait sa rhétorique et son « pouvoir d'histrion ». A ce talisman il ne pouvait renoncer. Le commerce des classiques, celui des Pères grecs et de leur simplicité, les accents d'un violon favori lui avaient appris qu'on maîtrise l'idée en l'enchaînant dans sa cadence<sup>3</sup>. Oserait-on d'ailleurs lui reprocher cette émotion qui colore le jeu des pensées, — ce sens des nuances qui est le tact de l'esprit, — cette ironie qui rend la logique sensible au cœur, — cette grâce enfin qui, pour surprendre l'assentiment, dissimule ses pièges ? Il y a bien des manières d'emporter la conviction, mais, si l'harmonie est le signe d'une œuvre accomplie, est-on si coupable d'en parer ses certitudes afin de faire désirer qu'elles soient vraies ? — Et pourtant, il est sûr qu'en un temps où la pensée doit s'armer de technique et où l'on est las d'éloquence, la beauté de la forme peut voiler à des regards sévères la valeur des matériaux qu'elle transfigure. Ce n'est point sans raison que Blanco White appelait Newman son « Platon d'Oxford »<sup>4</sup>.

Lorsque Newman a dit le trouble qu'il ressentait en lisant Hooker, il décrivait par avance les tribulations de ses exégètes. « On sent toujours, écrivait-il, l'homme apparaître sous le théologien ; la philosophie et la poésie viennent informer la

1. *V. M.*, I, p. xv-xciv ; cf. *WARD*, II, p. 421-425. C'est un traité de l'action de l'Eglise catholique et des difficultés qu'elle soulève.

2. *Dif.*, II, p. 173-347. C'est un traité de l'autorité de l'Eglise dans ses rapports avec la conscience.

3. Cf. *HUTTON*, *The Cambridge modern history of English literature*, XII, p. 267-268.

4. S'il nous fallait choisir un exergue pour présenter les œuvres de Newman, nous le trouverions volontiers dans cette phrase de la VII<sup>e</sup> lettre de Platon, 341 c (cf. 344 b) : *ρητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὥς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.*

substance de la science ecclésiastique. Il faudrait au surplus, pour le bien comprendre, connaître les circonstances de ses publications. Encore ne serait-on jamais sûr de l'avoir épuisé, ni maîtrisé, car les passages essentiels de son œuvre se trouvent à des détours imprévus, comme les filons de métal précieux dans la nature : le lecteur est à la fois enchanté et perplexe. »<sup>1</sup>

Il est cependant un dernier embarras que le lecteur d'Hooker ne connaissait pas. Nous voulons parler de l'étroitesse puritaine des trente premières années de Newman, et surtout de son ignorance volontaire pour le travail antérieur de l'esprit humain. Il faut dire que la philosophie a longtemps représenté à ses yeux la « sagesse du siècle ». Il remarquait que le mot *raison* signifie dans l'Écriture le raisonnement des mondains sur les objets de la religion<sup>2</sup>. Il louait en saint Athanase et en saint Basile l'indépendance avec laquelle ces Pères illustres avaient parlé des philosophes grecs ; en vérité, le christianisme avait une philosophie originale et qui ne devait rien aux anciens<sup>3</sup>. Au reste cette savante philosophie grecque n'avait-elle pas été une des sources de l'hérésie : Aristote n'était-il pas le maître des ariens, et Platon celui des semi-ariens<sup>4</sup> ?

Newman imitait ces grands modèles. En 1884, il affirmait à W. S. Lilly qu'il n'avait jamais lu une ligne de Kant, ni un ouvrage de Coleridge<sup>5</sup>. Quand on lui citait en 1885 un passage de J. S. Mill qui était en accord avec ses pensées : « Vous me rassurez, répondait-il ; si personne n'avait jamais dit cela, j'aurais pu craindre que ce ne fût pas très solide.<sup>6</sup> » N'avait-il pas avoué, dès 1833, qu'il était beaucoup plus peiné qu'intéressé par la

1. *Essays*, I, p. 180-181. Ce caractère de la théologie anglaise a été décrit par Mark PATTISON (*Essays* (1889), II, p. 266).

2. *U. S.*, p. 15 ; cité par WARD, *Men and Matters*, p. 377.

3. Voir *Ath.*, II, p. 243, article : *philosophy*.

4. *Ar.*, p. 335 (note) ; cf. *T. T.*, p. 207.

5. Lettre de Newman à W. S. Lilly, 17 août 1884, citée dans LILLY, *Essays and speeches*, p. 97. La mémoire de Newman était en défaut, car dans une lettre, citée par WARD (I, 58<sup>2</sup>), Newman déclare qu'il vient de lire les œuvres de Coleridge et qu'il est surpris de retrouver dans cet auteur des idées dont il se croyait la source.

6. WARD, II, p. 494 ; cf. *Apo.*, p. 198-199. C'est ce qui faisait dire à lord Acton que Newman « malgré le Développement se souciait peu du « pedigree » des Idées » (*Selections from the correspondence of the first Lord Acton*, I, p. 226).

nouveauté<sup>1</sup> ? De cette insouciance entêtée, nul n'oserait se plaindre : plus les secours étrangers lui faisaient défaut, plus Newman était incliné à mettre dans ses œuvres quelque chose de son souffle et de son sang ; le génie n'a-t-il pas toujours (à la fois pour condition ou pour rançon) une sorte d'ignorance<sup>2</sup> ? Au reste, ce souci de conserver sa pensée avec jalousie, de ne jamais se mesurer avec ses pairs, d'agir par influence plus que par doctrine donne à ses écrits l'auréole et le halo. Mais l'isolement a son danger. Manquant de repère et d'échelle, le critique est souvent tenté de se poser la question de Kingsley : « *What does Dr. Newman mean ?* »<sup>3</sup>

Cette question, les théologiens catholiques se la posaient encore davantage : outre le souci de comprendre ce que le docteur Newman avait bien pu vouloir dire, ils devaient contrôler son orthodoxie. Newman n'avait pas été converti par des apologistes<sup>4</sup> : il s'était convaincu de la vérité du catholicisme par les muettes leçons de l'histoire. Quand il dut conférer, au seuil de la vieillesse, avec les théologiens romains, il s'aperçut avec peine qu'il n'avait pas la même méthode et qu'il ne parlait pas la même langue<sup>5</sup>. Newman

1. *Cor.*, I, p. 318.

2. « Comme la terre sainte était petite, remarquait Newman, pourtant elle a soumis le monde. Comme l'Attique était pauvre, pourtant elle a formé l'intelligence de l'univers. Moïse était isolé et aussi David, et Paul, et Athanase, et Léon. *Grace ever works by few.* » *P. P.*, Lect., IX, p. 389.

3. Sur la « subjectivité » de Newman, voir WARD, II, p. 354-357. Tertullien était, aux yeux de Newman, un théologien de génie. Voir *G. A.*, p. 373 : « L'aspect sous lequel nous voyons les choses est souvent intensément personnel. »

4. Au cours d'un voyage à Rome, en 1833, Newman ému de voir la ville des apôtres, souffrait d'y rencontrer la figure de la « Bête » maudite de l'Apocalypse : il parle de cette religion « demeurée polythéiste, dégradante, idolâtrique ». « Quant au système catholique *romain*, écrivait-il, je l'ai toujours tant détesté que je ne puis le détester davantage ». « Ah ! Rome, si tu n'étais pas Rome ! » Voir la lettre au Rev. F. Wilson, (18 mars 1833 ; *Cor.*, I, p. 329) ; lettre à sa mère (5 avril ; *Ibid.*, p. 332) ; à sa sœur (11 avril, *Ibid.*, p. 338), au Rev. S. Rickards (14 avril 1833, p. 340-344). — Voir aussi la lettre du 15 mars 1845 : « *I am going to those whom I do not know and of whom I expect very little, I am making myself an outcast.* » (*Cor.*, II, p. 411).

5. Cf. *P. P.*, p. 57-59 : « Les théologiens catholiques procèdent toujours par voie logique ou par syllogismes. Ils considèrent la vérité catholique comme un tout, comme un grand système dont les diverses parties et les diverses doctrines dérivent les unes des autres. Ils exposent

préférerait « à la théologie subtile et tendue du Moyen-Age, un enseignement plus élégant et plus fécond, modelé sur l'image érudite de l'Antiquité »<sup>1</sup>. Il parlait en psychologue ; on lui répondait en logicien. Il demandait qu'on voulût bien lire ses ouvrages d'un seul jet et qu'on les laissât se commenter par eux-mêmes. Ses censeurs en extrayaient des propositions qui, dégagées de leur contexte, appelaient de graves réserves. Newman avait professé que les malentendus tiennent souvent aux lois de l'expression<sup>2</sup> : il eût pu transformer son langage<sup>3</sup>. Mais il faut reconnaître qu'il y consentit rarement : sa timidité, sa souplesse, son art de balancer ses affirmations et de les nuancer, par le secours de l'histoire, son long passé anglican, tout contribuait à l'isoler au milieu de ses frères. Ce Jérôme breton ne trouva pas son Damase sur la colline vaticane. A Rome, certains le confondaient avec Hermès et Bautain. On prenait acte de sa conversion avec plaisir, mais les raisons qu'il en donnait troublaient un peu les habitudes. Et le Père Perrone, un jésuite romain, traduisait le sentiment général, lorsqu'il notait sur ses tablettes : *Newman miscet et confundit omnia*<sup>4</sup>.

## II

### LE MILIEU ET LE MOMENT

Pour comprendre Newman il eût fallu le rattacher au XVIII<sup>e</sup> siècle anglais, dans lequel il s'enracine. N'oublions jamais que ce prophète est né en 1801 dans un pays qui n'a pas connu

tout le système dans sa totalité et ils le déterminent dans tous ses détails au moyen de longs syllogismes... Cela est trop sec, trop peu sûr, trop irréel ». Il est vrai que Newman mettait ces remarques dans la bouche d'un anglican.

1. *Diff.*, II, p. 24.

2. *U. S.*, p. 342-344.

3. Newman à la fin de sa vie songeait à traduire en latin des extraits de ses œuvres : *WARD*, II, p. 478.

4. Voir *WARD*, I, p. 163-167 et *THUREAU-DANGIN*, *Newman catholique, passim*. Mgr TALBOT, le correspondant de MANNING au Vatican, appelait Newman « l'homme le plus dangereux de l'Angleterre ». Le P. RYDER disait avec humour : « C'était un formidable engin de guerre pour la cause des catholiques, mais ils avaient le sentiment qu'ils ne comprenaient pas tout à fait le mécanisme de cet engin, et quelques-uns d'entre eux en venaient à penser qu'il pouvait un jour faire explosion ou partir dans la mauvaise direction ».

la coupure révolutionnaire : il a grandi dans ces silencieux collèges de *Trinity* et d'*Oriel*, plus occupés à recueillir le suc de la tradition pour lui faire produire des fruits exquis, qu'à écouter le tumulte des doctrines qui ébranlaient l'Europe. Ces monastères s'ouvraient au dedans sur leurs pelouses et sur leurs jardins. Les maîtres s'y reposaient dans de vieilles certitudes. On peut dire que jusqu'en 1830 Oxford sommeille, — et c'est précisément Newman qui le réveillera.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle, en Angleterre, n'avait rien détruit. On sait qu'en France l'esprit anti-chrétien avait fini par se confondre avec l'esprit philosophique. Ce sera toujours le destin de ce pays, dont le génie, pourtant si mesuré, cède si facilement à la logique des contraires. Entre l'Eglise romaine et l'Encyclopédie, il n'y a pas de moyen-terme assuré et le déisme devient vite un athéisme qui se déguise ou qui s'ignore. Il faut choisir entre Pascal et Voltaire, car le milieu n'est pas tenable. En terre anglaise, tout se passe dans l'entre-deux. Le sens de la tolérance, l'amour du compromis, l'horreur du dogmatisme, l'esprit de libre recherche issu de la Réforme, le tempérament britannique, tout contribue à rendre l'atmosphère propice à une libre discussion religieuse. En général, on évitera les excès ; on s'efforcera de ménager les transitions et d'accorder les positions inconciliables<sup>1</sup>.

Pourtant, ces dehors pacifiques cachaient une crise. Avec la Réforme, l'autorité de la Bible avait remplacé celle de l'Eglise. La Bible est, comme le répète Chillingworth, la religion des protestants. Mais l'Ecriture est susceptible de recevoir des interprétations bien différentes. Depuis Hobbes et Spinoza, sa valeur divine a même été mise en question. La religion de la Bible ne peut plus servir de lien social : il faut trouver un autre fondement à la cité des esprits. C'est à quoi la « raison »<sup>2</sup> va s'appliquer en Angleterre.

1. Sur la pensée anglaise dans cette période le livre de base est l'ouvrage de Sir LESLIE STEPHEN, *History of English Thought in the XVIII<sup>th</sup> century* (London, 1902). Voir surtout, I, p. 74-89, et A. LEROY, *La critique et la religion chez David Hume*, p. 61-199.

2. Sur l'ambiguïté du mot « raison » dans cette période, voir les pénétrantes remarques de A. LEROY, *Ibid.*, p. 200 et lire le livre posthume de Newman (hors commerce) : *Stray essays on controversial points*, p. 69-103.

Les réponses de la « raison » sont diverses. La tentative la plus curieuse pour réconcilier raison et révélation est peut-être celle de l'école de Cambridge, car elle fait place aux données positives. Hume, en 1752, avait abandonné la philosophie pour l'histoire : là sera désormais le vrai champ de bataille<sup>1</sup>. Law, dans un livre intitulé *Considérations sur la théorie de la religion* (qui fut publié en 1745 et réimprimé tout le long du siècle) retraçait les étapes de la révélation, qu'il concevait comme une éducation du genre humain : il démontrait que les voies de Dieu pour venir au secours des hommes sont conformes aux règles de la sagesse. Son disciple Paley, dans un ouvrage fameux sur *Les preuves du Christianisme*, s'appliquait à montrer que les méthodes de la raison pour atteindre à la foi ne diffèrent pas des procédés admis dans la critique des témoignages. — Si habiles que fussent ces défenses, elles ne pouvaient convaincre que les croyants : la raison et la révélation restaient des puissances hostiles, et les avocats de la tradition risquaient de supprimer tout mystère en faisant de la croyance un assentiment mécanique, et de la religion une « économie » toute rationnelle.

Il y eut un homme pourtant qui pénétra tous ces conflits et qui les domina. Venu trop tôt, il n'eut pas de disciples. Ce fut Butler.

Butler avait réfléchi dans la solitude sur les controverses de son temps, s'efforçant d'en saisir le sens afin d'en découvrir la clé. Cette clé, il l'exposa dans un livre qui grandit lentement, par intussusception, à la manière d'un cristal, et qui ne cessa jamais de concentrer et de diffuser la lumière sur les problèmes de la croyance.

Butler est tenu par certains pour un prédécesseur de Kant : le premier il comprit qu'il fallait opposer aux arguments des sceptiques la réalité de la conscience morale et qu'on pouvait prendre appui sur elle pour prouver Dieu. Newman s'en souviendra<sup>2</sup>. Mais son principal mérite fut de faire voir que la

1. Dans son célèbre argument contre les miracles, HUME reprenait, de son propre aveu, l'argument du théologien anglican TILLOTSON (*Rule of Faith*, III, p. 9) contre la transsubstantiation. Ainsi le scepticisme puisait ses armes dans la controverse anti-romaine. Newman fera l'inverse au siècle suivant (cf. *Leslie Stephen, op. cit.*, I, p. 78).

2. Cf. *G. A.*, p. 389-409 ; *Dif.*, II, p. 246-261.

position des déistes était instable, leur méthode ambiguë, leur logique contradictoire. Dans son fameux ouvrage *L'analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature* (1736) Butler, acceptant les postulats des déistes, montre que la raison, dans son domaine propre, trouve des difficultés, des limites et des obscurités, que ses démarches lui sont souvent obscures à elle-même, que le cours des choses naturelles est incomplet, lent et successif, que leur progrès a ses défauts, ses irrégularités, ses lacunes<sup>1</sup>. Par ces remarques Butler insinue qu'il existe une analogie entre les ombres de la nature et celles de la religion révélée. Qu'un déiste l'admette, le voilà pris au piège. Butler s'empressera de lui tenir ce propos : « Si vous admettez la religion naturelle *malgré* ses difficultés, pourquoi rejetez-vous la religion révélée *à cause* de difficultés toutes semblables ? En sapant les fondements de la foi vous avez ruiné vos arguments : on ne peut pas user d'une logique pour détruire, quand on se sert pour édifier de la logique contraire. Votre incroyance au fond pêche par inconséquence. »

Butler illustre cet unique argument avec une grande ingéniosité et un bon sens tranquille. Il enseignait quel est l'usage de la probabilité pour guider la conduite humaine, et il discernait à côté de la démonstration abstraite des mathématiques une certitude historique portant sur des matières concrètes<sup>2</sup>. C'est ainsi, comme le disait Newman, qu'« en découvrant les traits caractéristiques de la religion évangélique jusque dans l'ordre des choses visibles, il enracinait ses doctrines dans la nature et dans la société »<sup>3</sup>.

Tels sont les grands courants de l'opinion.

Newman n'en prendra pas conscience par la lecture. Il a lu Locke à dix-sept ans, il le cite parfois. Il connaît Berkeley, David Hume ; surtout il est nourri de la logique et de la rhétorique

1 Voir les chapitres si curieux de l'*Analogy* qui seront toujours dans la pensée de Newman, II, III et IV (*Of Christianity considered as a scheme or constitution, imperfectly comprehended*).

2. Cf. II, VII et VIII.

3. *U. S.*, XIV, § 19, p. 286. Newman a noté (*Apo*, p. 10<sup>1</sup>) qu'il était significatif que Butler ait commencé son œuvre par une citation d'ORIGÈNE. Il est de fait que toute la méthode de Butler s'y résume (*Analogy*, dans l'introduction) : Χρη̃ μὲν τοῖ γὰρ τὸν ἁπαλὸν παραδειξάμενον τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον εἶναι ταύτας τὰς γραφὰς πεπεισθαι, ὅτι ὅσα περὶ τῆς κτίσεως ἅπαντὰ τοῖς ζητοῦσι τὸν περὶ αὐτῆς λόγον, ταῦτα καὶ περὶ τῶν γραφῶν.

d'Aristote, comme tous les hommes d'Oxford. Il a étudié les historiens rationalistes, en particulier Gibbon et les œuvres de Tom Paine<sup>1</sup>. Tout ce bagage est bien léger.

Il possède en revanche une singulière faculté d'information orale, ayant le don de se représenter ce qu'il appelle l'ἦθος ou encore les γνῶμαι, c'est-à-dire le caractère intellectuel, les opinions et les méthodes de ses compagnons<sup>2</sup>. Et, comme il le remarquait lui-même, il a « une perception vive des conséquences auxquelles vous amènent certains principes une fois admis ». Cette puissance lui permet de reconstruire ces systèmes implicites que chacun porte en soi et de saisir leur défaut. Mais les influences, si vives soient-elles, ont pour effet de lui faire découvrir en lui-même des énergies toutes fraîches<sup>3</sup>. Ses amis retrouvèrent souvent dans sa bouche leurs pensées : c'était alors sous une forme à la fois plus logique et plus humaine<sup>4</sup>.

Un tel don est précieux pour qui vit dans un cercle distingué, car il permet de s'enrichir par les entretiens. A Oriel, Newman est un familier des Noëtiques<sup>5</sup>. On appelait ainsi un petit cénacle d'intellectuels, libéraux et curieux, assez ignorants, d'ailleurs des grands mouvements philosophiques, et qui cher-

1. HUTTON, *The Cambridge modern history of English Literature*, XII, p. 270. — Cf. E. DIMNET, *Newman et l'intellectualisme* (Annales de Philosophie chrétienne, juin 1907, p. 270 et sq.) et le témoignage du Rev. T. MOZLEY, *Reminiscences chiefly on Oriel College and the Oxford Movement*, I, p. 40. Mozley nous dit que Newman pouvait réciter par cœur le fameux passage où GIBBON décrit la permanence de l'agriculture et des arts simples parmi les changements des régimes, des religions et des mœurs. Était-ce une figure du *Développement* ?

2. Cf. *Cor.*, I, p. 343.

3. Cf. *Idea*, p. 138 : « *There are men who, when in difficulties, originate at the moment vast ideas... who have a sudden presence of mind equal to any emergency, rising with the occasion... and an energy and keenness which is but made intense by opposition.* »

4. Voir sur ce point ABBOT, *The anglican career of Card. Newman*, p. 294 et 406 et le commentaire de BRÉMOND dans son *Newman*, p. 5, 6. Newman a décrit ses méthodes de pensée dans une sorte de confession intellectuelle que l'on trouvera en *Cor.*, I, p. 366.

5. Sur les Noëtiques, voir Rev. W. TUCKWELL, *Pretractarian Oxford* (1909) et Mark PATTISON, *Memoirs*, p. 79 ; *Essays*, collected by Nettleship (Oxford, 1889), II, p. 42-118 ; WARD, *The Oxford movement*, p. 390. Sur les rapports de Newman et de WHATELY voir *Apo.*, p. 11-13, 380-387 ; *Diff.* I, p. 204-210. — Sur WHATELY, voir E. J. WHATELY, *Life and Correspondence of Richard Whately* (London, 1875).

chaient à tracer une *Via Media* entre la rigidité de l'orthodoxie et les tendances manifestées par les révolutions continentales. Newman fut le disciple aimé du « prince des Noëtiques » Richard Whately, qui lui apprit l'art de penser, l'art de conférer et surtout l'art de douter<sup>1</sup>. Whately était un élève de Paley : comme Paley il s'attachait à la recherche des preuves intellectuelles de la religion (*evidences*)<sup>2</sup>. Mais, très habiles pour détruire, les Noëtiques l'étaient trop sans doute pour édifier. Leur libéralisme cachait souvent de l'étroitesse. Leur individualisme les empêchait de comprendre l'appel de l'Eglise à la tradition. C'étaient au demeurant des avocats de la religion beaucoup plus que des apôtres : plusieurs, tel Blanco White, finirent dans le scepticisme. Ce curieux et charmant esprit, tant aimé de Newman, eut une destinée toute contraire à la sienne. Prêtre catholique espagnol, puis ministre anglican, puis unitarien, il perdit enfin toute foi en une vérité objective et en un Dieu créateur, et il trouva son repos dans le panthéisme idéaliste, à la manière de Renan<sup>3</sup>.

1. WHATELY avait publié en 1826 des *Elements of Logic*. Il nous dit dans la préface que Newman « a composé une portion considérable de cet ouvrage ». Est-ce le chapitre dernier (p. 253-258) intitulé *On verbal and real questions* ?

2. Voir le curieux ouvrage de WHATELY, paru en 1819 : *Historical doubts relative to Napoleon Buonaparte*, où WHATELY démontre que l'histoire de Napoléon a tous les caractères d'un récit mythique. L'exergue de cet ouvrage est dans l'esprit de Butler : « *Is not the same reason available in theology and politics ?... Will you follow truth to a certain point ?* »

3. Sur BLANCO WHITE (ce Renan britannique qu'il serait bien intéressant d'étudier plus à loisir), la source principale serait *The life of Joseph Blanco White written by himself with portions of his correspondence*, edited by John Hamilton (3 vol., London, Chapman, 1845). — Blanco White se sépara des Noëtiques, comme Newman et ses amis, parce qu'il ne jugeait pas suffisantes les preuves historiques et critiques (*external evidences*) que l'on donnait autour de lui ; mais il prit la conclusion opposée (*Vie*, III, p. 245). Ce fut peut-être Blanco White qui attira l'attention de Newman sur le caractère tout artificiel des formulaires anglicans, qu'il appelait « une pétrification géologique » (cf. l'étude de FROUDE sur Blanco White dans ses *Remains*, II, p. 327). Parmi les documents inédits que nous avons eus entre les mains, signalons dans la correspondance de GLADSTONE conservée à St. Deiniol's library (Hawarden) une longue lettre de Newman à Gladstone sur Blanco White, du 12 juin 1845 ; et la correspondance de Blanco White avec Newman (27 lettres de 1828 à 1835), conservée à l'Oratoire d'Edgbaston (Birmingham). Voir aussi sur Blanco White MOZLEY, *Reminiscences*, I, p. 53-55

Newman reçut des Noëtiques ces influences négatives qui sont précieuses pour aider à se découvrir, car

Ce que l'on admet n'est jamais bien admis  
Mais ce que l'on rejette est vraiment rejeté<sup>1</sup>.

L'exemple des Noëtiques lui rappela toujours les dangers de la logique quand elle devient mécanique, de la raison quand elle devient raisonnante, et surtout de la conciliation quand elle n'est qu'une politique.

Pendant ce temps, il avait choisi ses maîtres. L'un était un tout jeune homme Richard Hurrell Froude, qui devait mourir de consommation en 1836. On a pu comparer Froude à Pascal : de Pascal il avait bien la nature inquiète, le désir d'excellence et la logique passionnée. En suggérant à Newman ce qu'était la tradition, il le poussait vers le catholicisme<sup>2</sup>.

L'autre fut Butler que Newman appelle dans une lettre à Hawkins « le plus grand nom de l'Eglise anglicane »<sup>3</sup>. Froude

1. PÉGUÏ, *Eve*.

2. L'influence de FROUDE sur Newman fut considérable : cf. *Apo.*, p. 23-25. « Je ne puis décrire ce que je lui dois en ce qui regarde les principes intellectuels (i. e. la philosophie) de la religion et de la morale ». Lettre de Newman à J. W. BOWDEN (2 mars 1836), *Cor.*, II, p. 155, citée dans ABBOT, *The Anglican career of Card Newman*, I, p. 136, 151, 169. On trouvera la pensée de FROUDE dans ses papiers publiés en 1838-1839 par Newman et Keble (*Remains of the late R. H. F.*, 2 vol.). FROUDE a été comparé à Pascal par CHURCH, *The Oxford movement*, p. 56-57. Sur FROUDE, lire L. I. GUINEY, *Hurrell Froude, memoranda and comments*.

3. Cf. *Apo.*, p. 10 sq. — FROUDE, *Remains*, I, p. 126. FROUDE voyait en BUTLER « un auteur inspiré ». Newman pensait que le fait d'avoir produit un homme comme Butler était une marque de vérité pour l'Eglise anglicane (*Essays*, II, p. 57). — Il faudrait étudier l'influence de Butler sur la pensée anglaise au XIX<sup>e</sup> siècle (voir L. CARBAU, *La Philosophie religieuse en Angleterre*, p. 28-64). GLADSTONE avait Butler en vénération, comme on le voit dans une lettre à lord Acton du 28 janvier 1895 (*Selections from the Correspondence of the first Lord Acton*, I, p. 79, 223). Aux yeux de lord Acton, c'est dans Butler que KANT a puisé sa théorie de la conscience et non dans HUME. AD. SMITH et ROUSSEAU (*Ibid.*, p. 225). Gladstone employa les derniers temps de sa vie (1896) à publier les œuvres de Butler sous cet exergue « Cujus sacra fero ingenti percussus amore » (cf. *Life of Gladstone* by John MORLEY, III, p. 521). Butler fut lu et apprécié de bien des côtés. G. WARD écrivait à Stuart Mill qu'il avait pour Butler un culte

fascinait Newman ; Butler l'enseignait, il lui indiquait ce qu'il fallait qu'il fût : un nouveau Butler. Comme Butler, Newman cherchera à rendre la croyance chrétienne assimilable aux esprits du temps. Mais Newman dépassa son maître par la hauteur de ses vues.

Une condition s'impose que Butler n'avait pas connue. Pour que la croyance soit l'objet du désir, ne faut-il point d'abord que l'Eglise soit forte, vivante et pure, et qu'elle justifie par cette vie sa vérité ? Aussi, avant de songer à réconcilier l'Eglise et le siècle, Newman dut-il se consacrer à une tâche préliminaire : celle de fortifier, de purifier, de ressusciter l'Eglise dans laquelle il était né et où il avait reçu sa foi. Or, cette Eglise était languissante ; elle était absorbée par l'Etat : les prêtres et les évêques ne se regardaient plus comme les successeurs des apôtres, mais comme les fonctionnaires du gouvernement<sup>1</sup>. Newman travailla donc, avec quelques amis, à animer ce grand corps malade : ce fut la campagne tractarienne, ce fut le « mouvement d'Oxford ».

Mais Newman ne s'en tint pas là. En cet âge d'utilitarisme, personne n'était moins « utilitaire »<sup>2</sup>. Il n'admettait pas que la vie fût possible où la vérité n'était pas avec elle et avant elle. La crise de l'Eglise était en son fond, croyait-il, une crise doctrinale. Avant de convertir le monde à sa foi, avant même de convertir les clergymen à croire à leur mission, il fallait vérifier par l'histoire l'origine apostolique de l'Eglise d'Angleterre et par conséquent sa légitimité. En même temps que Newman argumente contre l'« incrédulité », et qu'il expose loyalement les difficultés de la foi, les droits et les limites de la raison<sup>3</sup>, il se pose, en homme du

plein d'enthousiasme (*Ward and the Catholic Revival*, p. 26) ; il était aussi admiré par HUXLEY qui l'appelait « l'un des nôtres » (W. WARD, *Problems and Persons*, p. 251). L'influence de Butler n'a pas cessé de s'exercer en Angleterre : on cherche encore à confronter sa pensée avec la pensée moderne. Voir A. R. EAGAR, *Butler's Analogy and modern thought* (1893) ; J. B. KOEHNE, *Bishop Butler's Challenge to Modernism* (1920). Sur BUTLER, le meilleur ouvrage nous semble celui de A. E. BAKER, *Bishop Butler* (1923, p. 80 à 127) et de W. A. SPOONER, *Bishop Butler* (1901).

1. Voir sur ce point THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre* ; I, p. x-xxxii.

2. Voir la critique que Newman fait de BENTHAM, *D. A.*, p. 261-276.

3. Telle est l'idée directrice de ses *Sermons d'Université*.

XIX<sup>e</sup> siècle, le problème qu'avait hâtivement résolu les Réformateurs : quelle est la forme du christianisme qui est le plus fidèle au christianisme primitif et à la pensée de Jésus ? Y a-t-il un royaume de Dieu visible sur la terre ?

Newman était prêtre de l'Eglise établie. Pendant longtemps, il se jugea sur un terrain parfaitement sûr : au milieu du déluge universel, il se crut même sur la petite arche du salut. Cette Eglise, toute « anglicane » qu'elle fût, ne s'était-elle pas gardée des deux dangers opposés, représentés sur le continent par un « romanisme » superstitieux et un protestantisme dissolvant ? N'était-elle pas l'image de l'Eglise des premiers siècles ? Après quinze ans de réflexions et d'études, Newman renonça à ce système, qu'il avait exposé dans son ouvrage sur l'*Office prophétique de l'Eglise*. Il se fit recevoir, le 8 octobre 1845, à Littlemore, un petit village de la campagne d'Oxford, dans le catholicisme romain <sup>1</sup>.

Cette conversion une fois opérée, Newman va pouvoir entreprendre la mystérieuse mission qui lui était insinuée dès 1832 <sup>2</sup>. Le moment est venu de dire ce qu'eût pu être, s'il eût été latin, son *Discours de la méthode*.

### III

#### LA LOGIQUE DU DÉVELOPPEMENT

De tous les penseurs orthodoxes Newman est peut-être celui qui a montré le plus de sympathie pour la position de ses adversaires. Comme il comptait des amis très chers parmi les incroyants, et, comme il avait très vif le sentiment de l'ambiguïté des apparences, il pouvait comprendre leurs angoisses, leurs doutes, et même, ce qui est beaucoup plus difficile à un croyant, leur tranquillité. Tout jeune encore, il avait lu certaines poésies, françaises (de Voltaire, pensait-il) contre l'immortalité de l'âme. « Comme c'est épouvantable, notait-il alors, mais comme c'est

1. Sur l'absence de motifs d'ordre sentimental ou humain dans sa conversion voir *Cor.*, II, p. 398, 411 et *Sermons on the subject of the day*, p. 340 (sermon prêché le 5 décembre 1841).

2. *Apo.*, p. 35.

plausible ! »<sup>1</sup>. En 1839, dans ses sermons d'Oxford, il se demandait si l'athéisme n'était pas philosophiquement d'accord avec les phénomènes du monde physique, lorsqu'on les considère en eux-mêmes<sup>2</sup>. Il écrit en 1875 : « De tous les points de foi, l'existence de Dieu est, à mon avis, celui qui est entouré des plus grandes difficultés, et c'est pourtant celui qui s'impose à nos intelligences avec le plus de force », et il remarque aussitôt qu'actuellement la raison tend vers l'incroyance<sup>3</sup>. Son amitié avec William Froude (le frère de Hurrell), avec Mark Pattison, avec Blanco White, tous incroyants apaisés et sincères, l'avait amené à penser, dès 1845, qu'il existait des esprits pour qui le christianisme, sous la forme où il leur a été présenté, est peut-être inassimilable. A ses heures lasses, il prévoyait le temps où un nouveau déluge envahirait le monde et ne laisserait émerger que de rares sommets<sup>4</sup>, où « les hommes croiraient à l'athéisme avant de découvrir la révélation »<sup>5</sup>. Le grand âge ne le rendit pas plus confiant : un soir, vers la fin de sa vie, il entrevoyait l'époque où la grande majorité des hommes tiendrait pour certain que le christianisme a été réfuté. « Quant à ceux qui s'obstineraient à y croire encore, on ne consentirait ni à les entendre, ni à discuter avec eux. Tout ce qu'on leur dirait reviendrait en somme à ceci : il a été réfuté, nous n'avons pas à le réfuter de nouveau »<sup>6</sup>.

« Je ne vis toujours que dans deux ans et je calcule sur le

1. *Apo.*, p. 3 ; cf. lettre à miss Bowles, 5 juin 1882, citée dans WARD, II, p. 477, et la conversation de WILFRID WARD avec le vieux cardinal (31 janvier 1885). Newman faisait remarquer à son tout jeune ami qu'on ne peut donner le désir d'immortalité comme preuve de l'existence de Dieu, car la plupart des hommes ne connaissent pas cette hantise, et se contentent du *mens sana in corpore sano* (*Ibid.*, II, p. 492).

2. *U. S.*, p. 194, et la note ; cf. *D. A.*, p. 300 ; *Essay on miracles*, p. 11-12.

3. *Apo.*, p. 239. A propos du fameux texte de l'*Apo.* (p. 198) : « *I am a catholic by virtue of my believing in God* », voir *G. A.*, p. 495-501 et A. M. FAIRBAIRN, *Catholicism Roman and Anglican* (Londres, 1899) p. 120-140, où l'auteur fait un rapprochement avec l'*Essai sur l'Indifférence* de LAMENNAIS.

4. Lettre du 6 janvier 1877, WARD, II, p. 416.

5. Lettre du 16 juin 1877, WARD, II, p. 416.

6. Introduction aux *Sermon notes*, publiée par les Pères de l'Oratoire de Birmingham. (Traduction de J. D. FOLGHERA, Gabalda, 1914, p. VI, VII). Newman avait signalé dans son *Essai sur le Développement* que l'Eglise avait connu certains moments de crise où la plus grande partie des chrétiens était hérétique (*Dev.*, p. 306). Cf. WARD, II, p. 474.

pire. » Cette phrase de Napoléon pourrait servir à définir la stratégie de Newman. Elle est bien précieuse l'habitude de soutenir froidement la vue des plus grands risques : rien ne trempe davantage l'acier de l'esprit et du vouloir. Dans l'excès du péril Newman trouvait le remède qui dissipait ses craintes.

Converti par l'épanouissement de ses principes secrets, il avait l'avantage de percevoir dans un simple souvenir le cheminement de la pensée, ses tournants, ses carrefours, ses paliers, — ses moments d'équilibre, et les pentes où elle ne peut plus se résister. Et il pouvait contrôler des expériences personnelles par l'histoire de ses amis, qui étaient partis des mêmes prémisses et qui avaient abouti à des conclusions contraires : qu'il nous suffise de citer Pusey, Keble, Wilberforce, Mark Pattison, Blanco White, et, dans un autre ordre, son propre frère Francis, qui fut toujours un libre-penseur. Le voilà poussé par bien des souffles à esquisser une étude de l'assentiment. Nous devinons d'ores et déjà que cette logique ne sera pas une logique formelle et une pure technique du raisonnement. Science idéale et qui pourrait conduire à la certitude un esprit désincarné, la logique d'Aristote est mieux faite pour déceler le faux que pour découvrir le vrai<sup>1</sup>. Newman scrutera la pensée concrète de l'homme complet, et, comme le disait justement Hutton, il explorera l'obscur domaine qui « relie la logique des faits à celle de l'entendement »<sup>2</sup>.

On croit souvent en être quitte avec la logique de Newman lorsqu'on a résumé la *Grammaire de l'assentiment*, et il est bien certain que cet ouvrage ne saurait être négligé. Mais autre chose est la grammaire d'un auteur, autre chose le nombre et le mouvement du style ; autre la prosodie, autre la poésie. Ce n'est pas dans un traité théorique qu'on peut retrouver les mœurs d'un esprit : il faut une longue familiarité pour voir une intelligence au travail dans l'ordinaire de son train.

1. *Ar.*, p. 29. Newman n'a pourtant pas critiqué Aristote ; cf. *Idea*, p. 109 : « En beaucoup de choses penser juste, c'est penser comme Aristote ; que nous le voulions ou non, consciemment ou non, nous sommes ses disciples ».

2. HUTTON, *Contemporary Thought and Thinkers*, II, p. 274.

Disons pour la clarté que la logique de Newman consiste dans le concours de deux logiques. L'une est une logique de contradiction et d'option : elle place en présence d'une alternative, et elle force à choisir. L'autre est, pourrait-on dire, une logique d'accomplissement et d'adoption : elle voudrait amener chacun à une parfaite conscience de ce qu'il admet sans le connaître explicitement, à une entière fidélité à soi-même. Développons ces deux points qui emportent tout.

Nous savons déjà qu'aux yeux de Newman, le monde moderne avance à grands pas vers un état de dissociation telle qu'il n'y aura bientôt plus place pour les solutions ménageantes et les doctrines éclectiques, qui avaient tant fleuri à l'ère Victorienne. Fatalement on en viendra à un moment solennel où il faudra choisir entre deux versants. L'un est celui du spiritualisme et du réalisme qui finalement aboutit à Rome, l'autre est celui qu'a descendu Blanco White avec tant de logique : il aboutit à l'idéalisme, où Newman voyait de l'athéisme. L'anglicanisme est la première étape de la première voie ; le « libéralisme » est la première étape de la seconde <sup>1</sup>.

« La plupart des hommes, écrit Newman en 1880, ne sont ni conséquents, ni logiques, ni parfaits ; il ne soumettent leurs opinions religieuses à aucune loi, et bien qu'ils ne puissent raisonner sans prémisses, que des prémisses supposent des principes premiers, et que ces principes soient en définitive, sous une forme ou sous une autre, des postulats, ils ne se rendent pas compte de ce que leur pensée enveloppe : leur point d'arrêt dans l'échelle ascendante ou descendante de la pensée est fixé par

1. *Apo.*, p. 204. — Newman disait encore que dans une vraie philosophie et pour un esprit en accord avec lui-même, il n'existait pas de position médiane entre l'athéisme et le catholicisme, et il se proclamait catholique en vertu de sa croyance en Dieu (*Ibid.*, p. 198). Dans les *Documents inédits*, au 30 août 1887 (p. 116), Newman rappelle d'une main tremblante « ce sur quoi il a si fortement insisté, dans diverses publications, à savoir qu'il n'y a pas logiquement de lieu de repos entre le catholicisme et l'athéisme, et en particulier qu'on ne peut s'arrêter à mi-chemin dans le théisme ». C'est presque sa dernière pensée, car le cahier s'achève une page après.

leur connaissance des faits, leurs préjugés, leur éducation, leurs attaches familiales, leur position sociale et les occasions qu'ils ont eues de s'instruire. Pourtant, il y a un certain caractère moral (*a certain ethical character*) partout le même, un système de premiers principes, de sentiments et de goûts, une manière d'envisager les choses et d'argumenter qui est formellement et normalement, naturellement et divinement l'*organum investigandi* qui nous est donné pour atteindre la vérité religieuse et qui doit conduire l'esprit par une succession infaillible de l'athéisme au théisme, du théisme au christianisme, du christianisme à la religion évangélique, et de tout cela au catholicisme. Lorsqu'un catholique manque pour tout de bon de ce système de pensée, il n'y a pas à s'étonner qu'il quitte l'Eglise catholique et même qu'il en arrive à abandonner, avec le temps, toute religion » <sup>1</sup>.

En cela Newman, remarquons-le, s'accordait avec ses adversaires, par exemple avec Huxley, qui avouait un jour : « Je crois que Newman a tout à fait raison dans sa conviction ; mais, tandis qu'il choisit la première branche de l'alternative, je choisis la seconde » <sup>2</sup>. Il se serait accordé avec Auguste Comte, qui acceptait aussi ce « fatal dilemme » <sup>3</sup>.

1. Cette page est extraite d'une note de décembre 1880 placée en appendice de la *Grammar of Assent* (édition définitive, p. 495-501) et intitulée *on the Alternative intellectuality between Atheism and Catholicity*. Elle a été traduite dans la *Grammaire de l'Assentiment*, publiée en 1907 par M<sup>me</sup> Gaston PARIS, p. 400-401. Newman ajoute qu'une des raisons qui l'ont poussé à écrire la *Grammaire* a été de chercher cet « *organum investigandi* ». Le passage graduel du catholicisme à l'athéisme, que Newman avait vu en Blanco White, est décrit dans *G. A.*, p. 245-247 ; cf. dans WARD, I, p. 624, la lettre de Newman à WILBERFORCE du 28 décembre 1850.

2. Cité par W. BARRY, *Card. Newman* (1927), p. 235. Voir *Dev.*, p. 94 : « *You must accept the whole or reject the whole.* »

3. W. G. WARD avait développé cette conception dans son livre *The Ideal of a Christian Church* (Londres, 1834). (Voir en particulier le chapitre IX sur la suprématie de la conscience dans la recherche de la vérité morale et religieuse). A ce propos, A. Comte écrivait à Mill, le 15 mai 1845 : « Quoi qu'il en soit, je désirerais beaucoup que le fatal dilemme proposé par ce docteur pût se réaliser suffisamment, et que la grande lutte philosophique s'engageât désormais exclusivement, comme je l'ai demandé de mon côté depuis longtemps, entre le catholicisme et le positivisme, en éliminant d'un commun accord la métaphysique protestante

Dira-t-on qu'une pareille manière de poser le problème de la certitude risque d'affoler l'esprit ? S'il n'y a que deux solutions logiques à la destinée et que ces solutions soient diamétralement contraires, par quelles angoisses va passer l'apologiste ! Son remède est terrible, puisqu'il empoisonne ceux qu'il ne réussit pas à sauver<sup>1</sup>. — Il faut reconnaître que Newman a souvent contribué à rejeter vers un agnosticisme absolu ceux qu'il n'arrivait pas à ramener dans le bercail, tels Mark Pattison, J. A. Froude, Jowett, Stanley, Mat. Arnold. Et peut-être fut-il l'initiateur indirect du libéralisme doctrinal, si puissant à Oxford après le déclin des tractariens<sup>2</sup>. Certains ont pu voir en lui le maître du scepticisme aussi bien que de la foi<sup>3</sup>.

Pourtant, si Newman croit fermement à l'existence d'une alternative essentielle, il n'aboutit pas à ce désaveu de la raison qu'est apparemment l'argument du pari, ni à cette dialectique des contraires qui en est sans doute la négation, — et cela, parce que sa logique de contradiction est toujours subordonnée à une logique d'accomplissement qui la modère, la corrige, la prolonge, en cherchant à persuader qu'il n'y a qu'une solution conforme aux faits et que l'esprit, au fond, l'a déjà choisie<sup>4</sup>.

Newman ne demande à ses adversaires que d'être conséquents

ou déiste, dans ses innombrables nuances, Guizot, Cousin, Dupin, Thiers, etc..., etc... » (lettre citée par W. WARD dans son ouvrage *W. G. Ward and the Oxford movement*, I, p. 304).

1. H. BRÉMOND a développé longuement ce thème dans son *Newman*, p. 112-117.

2. SAROLEA, *Newman*, p. 33 ; — TYRRELL, *Christianity at the Cross Roads*, p. 31. « Son essai sur le développement est un argument *ad hominem* adressé aux Tractariens. Il use de sa méthode favorite empruntée à Butler. Si vous allez jusque-là, vous devez, soit aller plus loin encore, soit aller en arrière. Si vous êtes déiste, vous devez devenir un chrétien ou un rationaliste. »

3. Voir sur ce point le curieux livre de W. J. WILLIAMS, *Newman, Pascal, Loisy and the catholic Church* (London, 1906), en particulier p. 102 et 153.

4. Sur ce point, il faut lire les pages écrites en 1880, déjà citées p. xxvii (*G. A.*, p. 495-501 ; traduction française, p. 396-403), où Newman se défend d'avoir jamais enseigné que « le catholicisme fût la seule alternative possible en face de l'athéisme ». « J'ai voulu dire, écrit-il : « Je suis catholique pour la raison précisément qui fait que je ne suis pas athée » et non : « Si vous n'êtes pas catholique, vous ne pouvez être qu'athée. »

avec eux-mêmes jusqu'au bout. N'était-ce pas la leçon de son passé ? C'est en cherchant à rendre l'anglicanisme cohérent avec ses principes, qu'il avait cru apercevoir son défaut. L'avait-il abandonné ? Non pas, car en suivant jusqu'à leurs dernières conséquences les semences de vérité qu'il contenait, il pensait être fidèle à sa première foi. Sa conversion n'avait pas ressemblé à celle de saint Paul, de saint Augustin ou même de Pascal. Elle n'avait point été une révolution, mais un développement. Newman remarquait volontiers qu'il n'avait jamais rien senti qui pût rappeler un appel surnaturel. « Tout au contraire, disait-il, ce fut une pure conviction. Certes elle était traversée de doutes, mais ces doutes n'en faisaient pas plus partie que les petites poussières ne font partie d'un rayon de soleil »<sup>1</sup>. La conversion, aux yeux de Newman, n'implique donc ni abandon, ni pari ; elle n'est pas « un renversement du pour au contre », ni une renonciation totale, mais un « accomplissement continu, graduel, tranquille »<sup>2</sup>. « La vraie conversion, écrivait-il encore, a un caractère positif et non négatif. On ne perd pas ce qu'on a, on gagne ce qu'on n'a pas. » *Nolumus exspoliari sed supervestiri*<sup>3</sup>.

La logique à deux temps que nous venons de définir permet à Newman de faire face, non pas à des arguments abstraits, mais à des *difficultés* réellement *ressenties* par des personnes dont il connaît le visage. Ces objections, il ne se contente pas de les décrire, il les éprouve, il les revit jusqu'au moment où il est sûr d'avoir saisi leur genèse mentale. Alors, il peut reconnaître d'un seul coup d'œil le champ d'accord et de désaccord. A ce dernier d'ailleurs il ne croit guère : son adversaire-ami a reçu en partage la même raison : c'est donc un allié, mais un allié qui s'ignore encore. L'effort que Newman va lui demander n'est point un travail de la raison sur elle-même pour se corriger et se démentir, — travail toujours pénible à l'intelligence et à l'amour-propre, — c'est

1. WARD, I, p. 616. Dans un méchant ouvrage que son frère eut le courage d'écrire sur lui après sa mort (1891), il écrit : « Dans la conversation, aussitôt qu'il avait obtenu des concessions suffisantes, il était un merveilleux dialecticien à la manière de Socrate. » F. W. NEWMAN, *Contribution Chiefly to the early history of the late Cardinal Newman*.

2. *U. S.*, p. 321.

3. I *Corinthiens*, V, 4. — *D. A.*, p. 200 (septembre 1838) ; cf. *Dif.*, I, p. 350 ; *Loss and Gain*, p. 294, 295

un travail de la conscience sur la raison, afin de faire passer cette dernière de l'état implicite à l'état explicite<sup>1</sup> et de l'ombre à la lumière. Plus que Descartes, Newman sait que « l'action par laquelle on croit une chose est différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit » : pour juger un homme il faut négliger ses discours, qui sont souvent une fabulation logique destinée à travestir ses sentiments<sup>2</sup>, pour voir ses actes et les croyances qu'ils engagent. Voici son interlocuteur forcé à poursuivre sa route au delà de ses fausses demeures : il s'était arrêté à des solutions partielles ; il avait dressé sa tente en un lieu qu'il croyait définitif et sûr. Newman l'éveille, il l'entretient, il lui montre la trace encore fraîche de ses pas, l'ennemi voisin et la même route qui continue.

Aux agnostiques, il va donc dire : « Vous vous croyez des incroyants. Vous vous trompez sur vous-mêmes. Regardez-vous agir. Entendez en vous cette conscience qui règle tous vos pas, comme une autorité souveraine et infaillible, et songez à tous ces principes que vous admettez sans en pouvoir donner de preuves démonstratives »<sup>3</sup>.

Aux protestants, il tient ce langage : « Vous vous croyez dégagés des dogmes. Mais en acceptant la Bible, vous vous trouvez admettre le canon des Ecritures ; qui l'a fixé ? Et dans l'Ecriture que de silences, que de vides, que de lacunes ! Plus vous scruterez ces livres, mieux vous comprendrez qu'ils ne peuvent s'expliquer par eux-mêmes et qu'ils supposent ou qu'ils réclament une Tradition<sup>4</sup>. »

Aux anglicans : « Pourquoi rejetez-vous la transsubstantiation alors que vous admettez l'*homousios* et le *theotokos*, qui ne sont pas davantage des termes scripturaires ? Si vous croyez à l'autorité des six premiers conciles œcuméniques, pourquoi rejeter celui de Trente qui leur est semblable ? Vous ne pouvez argumenter contre Rome sans argumenter aussi contre vous-mêmes »<sup>5</sup>.

Enfin, aux tractariens qu'il vient de quitter, il répète : « Le

1. Cf. *U. S.*, Sermon XIII, p. 251-278.

2. Cf. *V. M.*, I, p. xxvii.

3. *U. S.*, p. 18, 64-69 ; *G. A.*, p. 104-118 ; 389-391 ; *Dif.*, II, p. 246-261.

4. *V. M.*, I, p. 34-36 ; 267-273 ; *D. A.*, p. 110, 126-169 ; *Dev.*, p. 60-63, 71 ; 339, 342 ; *G. A.*, p. 500.

5. *Dev.*, p. 8-24.

mouvement de 1833 était contraire à l'esprit de l'Eglise établie. Laissez-le donc aboutir »<sup>1</sup>.

La logique que nous venons d'étudier règle les démarches de l'homme instruit que Newman voudrait ramener d'une croyance latente à une croyance achevée. Parallèlement à cette œuvre, il en poursuit une autre, qui a retenu bien davantage l'attention des critiques. Il est vrai que Newman en a nettement dégagé le sens en deux livres classiques qui sont les *Sermons d'Université* et la *Grammaire de l'assentiment*. Ces traités ont pour fin de justifier la certitude de l'homme sans culture, et de montrer qu'il croit raisonnablement, bien qu'il ne puisse pas donner les raisons de sa croyance. Pour cela, Newman est obligé d'explorer ces démarches de la raison que la raison ne connaît pas, parce qu'elles se font un peu au-dessous de la conscience<sup>2</sup>. Mais, il lui faut aussi quitter le domaine de la nature et de l'histoire, où nous n'avons que des expériences indirectes, onéreuses et inaccessibles à la foule, pour celui de la moralité.

Ce n'est point le lieu de développer ici cette partie de son œuvre : elle a fait l'objet d'excellentes monographies. Indiquons seulement quel en est le principe. Newman distingue l'inférence de l'assentiment : alors que l'inférence est toujours incomplète, indirecte, inadéquate et qu'elle se fonde en définitive sur des probabilités, l'assentiment est absolu. Ne nous en étonnons point, car il y a en nous « un sens illatif » qui permet de combler cet écart : alors se réalise l'accord intime de la pensée et de l'être, où les Grecs avaient vu la vraie marque de la certitude<sup>3</sup>. Cette communion existe d'ailleurs en un point où les anciens n'ont jamais songé à la chercher : dans la conscience morale. La conformité de l'ordre moral avec les lumières de la révélation est sentie confusément par l'honnête homme, d'où son assurance à croire là où cesse la claire

1. Cf. Conférences données à l'Oratoire de Londres en 1850. *Dif.*, I, p. 67-197.

2. *U S.*, p. 31 ; cf. *Documents inédits*, p. 51 (30 décembre 1859), où Newman, après avoir écrit « *Ultra, extra, supra et contra rationem* », cite saint Thomas : « *Quamvis veritas fidei christianae humanae rationis capacitates excedit, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet huic veritati contraria esse non possunt* ». *Contra Gentes*, I, proem. c. 7.

3. La remarque est d'E. BOUTROUX, préface à l'étude de BONNEGENT, p. VIII.

vue<sup>1</sup>. Ainsi, la pensée du peuple et celle de l'élite cheminent sur des voies analogues. Pour l'un comme pour l'autre, le travail de la raison consiste à laisser mûrir un germe qui existe dès le principe. Mais, tandis que le savant doit passer par l'épreuve de « la raison explicite », où l'attendent tant de périls, la pratique du devoir permet à l'homme moyen, en se fondant sur l'accord de ses expériences morales, de donner aux vérités de foi un assentiment correct.

Telle est la méthode qui circule, comme une invisible sève, à travers la dialectique historique de Newman. Volontiers nous la nommerions une logique de développement. Elle n'est point nouvelle. Nous sommes même incliné à penser que l'esprit n'en a jamais pratiqué d'autre, quand il a voulu convaincre : on la retrouverait au fond de toute philosophie qui a cherché l'audience des hommes. Si l'erreur est bien, comme l'ont pensé et Pascal et Spinoza, une vérité incomplète, imparfaite et partielle que la précipitation, la passion ou l'ignorance rendent totale à nos yeux, l'art de persuader ne peut avoir que deux parties : l'une toute purgative qui agira sur les dispositions (celle que Malebranche, après Montaigne, a si bien explorée) et l'autre illuminative, qui aidera l'esprit à s'accorder avec lui-même : Socrate et Newman en ont laissé le parfait exemple.

#### IV

##### LA MÉTAPHYSIQUE DU DÉVELOPPEMENT

Une méthode ne se soutient pas par elle seule. Elle implique une métaphysique. Que l'on songe à la relation de Socrate et de

1. Il faut se souvenir que Newman n'a jamais cessé d'évangéliser les plus humbles brebis. A vingt-trois ans, il est vicaire à Saint-Clément d'Oxford : il soutient la lourde charge d'une paroisse et d'une école populaires (*Cor.*, I, p. 74, 90) ; à Littlemore, il vit au milieu du peuple dans un cottage de paysans ; à Birmingham, il habite au centre d'un quartier ouvrier. Cf. le sermon de Newman sur la mission de saint Philippe de Néri (*O. S.*, p. 239). — Sur cet aspect de la philosophie de Newman voir WARD, *Last Lectures*, p. 34-37 ; A. K. ROGERS, *English and American Philosophy*, p. 102 ; R. W. CHURCH, *The Oxford movement*, I, p. 184 ; V. F. STORR, *The Development of English Theology in the XIX<sup>th</sup> century*, p. 276-293.

ses deux grands disciples, et l'on comprendra comment la pensée naît de l'action sous l'effet de la méthode. Platon et Aristote ont dégagé de deux manières différentes l'idée métaphysique enveloppée dans la « science morale » où Socrate avait projeté son incomparable personnalité. Comme Socrate, Newman fut un héros de la pensée, plus qu'un penseur, d'où sa grandeur et ses limites. Il est à la source des courants les plus divers, les plus divergents parfois. Le plus visible est sans contredit le courant religieux : Newman a changé l'atmosphère religieuse de l'Angleterre. S'il faut en croire l'historien protestant J. A. Froude, c'est à lui que le monde devrait « la rentrée du romanisme dans ses droits intellectuels »<sup>1</sup>. Premier réformateur de la Réforme il a fait à rebours le chemin qu'avait suivi Luther, et, de même que l'histoire de Luther, condensant et annonçant l'avenir immédiat, fut répétée par des groupes, des royaumes et des nations, — de même il est possible que, lorsque l'Europe devant un nouveau péril cessera de s'opposer, l'histoire de Newman soit pour des Eglises ou du moins pour des communions séparées un appel à la Réunion : alors la chrétienté, enrichie de ce sang britannique et germain dont la perte l'avait tant appauvrie<sup>2</sup>, retrouverait ses liens et son ancien visage.

Mais quelqu'avis qu'on forme sur la portée et sur la valeur de l'action ecclésiastique de Newman, il faut bien reconnaître qu'elle s'est accomplie, qu'elle s'accomplira comme par surcroît, par la vertu de l'influence, par la contagion d'un grand exemple, et par la surabondance d'une expérience tout à la fois spirituelle, intellectuelle et historique, qui fut sans doute unique dans les annales

1. Dans ses *Short studies on great subjects*, 1877-1882, tome IV, p. 230. Voir sur ce sujet J. CHEVALIER, *Le catholicisme libéral en Angleterre*, III, « La Tradition libérale » dans la *Vie contemporaine*, juillet 1908, p. 258-265 et *Les Deux Réformes* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1918, p. 841 et sq. — Signalons ici que Newman a donné le branle à toute une série d'études historiques ; son influence s'est faite sentir sur W. STUBBS (1825-1901), E. A. FREEMAN (1825-1892), sur M. CREIGHTON et J. BRYCE, d'après HUTTON, *The Cambridge modern History of English Literature* (XII, p. 271). Cf. dans *Lord Acton and his circle* une lettre où Acton définit la valeur de Newman comme historien, p. 53-57.

2. Voir *Apo.*, p. 269 ; cf. WARD, II, p. 40. — Joseph de Maistre avait écrit en 1819 : « Tout semble démontrer que les Anglais sont destinés à donner le branle au grand mouvement religieux qui se prépare, et qui sera une époque sacrée dans les fastes du genre humain. » (*Le Pape*, Conclusion, IV, cf. VII). Sur ce point nous renvoyons à l'Appendice B.

de la religion chrétienne. C'est par là qu'elle dépasse les occasions qui lui ont donné naissance et tous les « mouvements » et les « réveils » qui, à tort ou à raison, se sont réclamés d'elle. Autant qu'à l'âme chrétienne, elle parle à l'intelligence des hommes. En retraçant les grandes lignes de cette pensée tout agissante, on est presque forcé de faire de l'histoire et de se tenir ainsi sur le plan des effets palpables. Au philosophe il appartient peut-être de s'élever à celui des idées, qui sont, selon Newman, les vraies causes.

Personne n'a parlé de la philosophie avec plus d'émotion. Il la définissait l'exercice de la raison dans le domaine de la connaissance. « Elle n'est pas autre chose, ajoutait-il, que la puissance qu'a l'esprit de ramener chaque chose à sa vraie place dans le système universel, — de comprendre les divers aspects de chaque partie, d'en saisir la valeur précise, — de les faire remonter chacune à leur origine, et de les pousser chacune jusqu'à leur terme, — de prévoir comment elles se sépareront, s'opposeront et se contrediront, et ainsi de rendre compte des anomalies, de répondre aux objections, de remplir les lacunes, de faire la part des erreurs, et d'aller au-devant des circonstances imprévues... Elle fait qu'une chose mène à une autre ; à chaque membre séparé, elle communique l'image du corps tout entier jusqu'à ce que ce tout devienne dans l'imagination comme un esprit partout répandu qui pénètre chaque élément pour lui assurer une destination bien définie... Sous l'empire d'une idée fixe, l'homme est souvent partial, excessif, violent... La philosophie, elle, ne peut pas être prise au dépourvu, ni craindre, ni perdre l'équilibre, ni se trouver en défaut : elle ne peut qu'être patiente, recueillie, majestueusement calme, parce qu'elle voit le tout dans chaque part, le terme dans chaque commencement, la valeur de chaque interruption, la durée nécessaire de chaque délai, parce qu'elle sait toujours où elle est, où elle va, et qu'elle connaît la route »<sup>1</sup>.

C'est ainsi que Newman était toujours soutenu par ce qu'il appelait « une vue » et parfois « une vision ». Et, bien qu'il n'ait

1. *U. S.*, p. 291-292.

pas laissé de traité systématique, son œuvre porte le témoignage d'une métaphysique qu'il appartiendra à l'avenir de dégager<sup>1</sup>.

Newman a fait face au problème qui paraît bien, au XIX<sup>e</sup> siècle, être le nœud de tous les autres : celui de la signification de l'histoire.

Jusqu'alors on avait spéculé sur la nature, sur l'âme, sur l'absolu. Mais voici que la critique fournit les documents nécessaires pour connaître la diffusion de l'humanité dans le temps et dans l'espace, — et cela précisément au moment où, par le double avènement du machinisme et de la démocratie, les énergies explosives de la matière, et les énergies morales cachées dans le peuple vont transformer la vie économique et la vie politique, la guerre et la paix, l'ordre du monde. Jusqu'alors, on s'était surtout occupé de savoir comment l'absolu se traduisait dans les types et dans les lois, comment il apparaissait à la conscience, comment il était atteint par la pensée. Il s'agit maintenant d'un problème voisin, tout nouveau pourtant. Le monde moral n'est plus limité à une âme solitaire : il se déploie, il se figure dans le mouvement de l'histoire universelle. Que l'humanité ne soit pas le jouet de la seule nécessité, qu'elle soit animée et attirée par la secrète opération d'un idéal, il serait bien difficile de le contester. Mais, comment l'absolu travaille-t-il dans l'histoire ?

Pour être capable de sentir, puis de définir cette relation, il ne suffisait plus d'avoir la faculté dialectique ou le don de l'analyse : il fallait pouvoir garder, avec la perception de l'immuable, le sens du singulier, du moment et du mouvant. Plus que tout autre Newman était disposé à ausculter cette intimité des êtres : comme Berkeley, il ne veut voir dans l'univers que des personnes : tout ce qui n'a pas ce caractère est ombre, symbole ou notion. C'est ce qui, en l'empêchant d'être un pur philosophe, l'apparente aux mystiques. Certes l'histoire nous offre quelques rares exemples

1. Cf. Lettre de Newman du 22 novembre 1846 (WARD, I, p. 166) : « Nous avons entendu dire à Milan que l'unique idée de Rosmini était de faire une philosophie positive et substantielle au lieu de répondre aux objections d'une manière mesquine et toute négative. Il semblait penser que notre époque réclamait une philosophie, car à présent il n'y en a pas. » Cf. *Cor.*, II, p. 138-139, le résumé de la conversation de Newman avec Mr. Stephen.

de philosophies pleinement mystiques, mais il faut reconnaître que cette rencontre est accidentelle. Lorsque le mystique va jusqu'au bout de son élan, il s'éloigne des abstractions, des raisonnements et de tout cet appareil qui est nécessaire pour spéculer sur l'être. Si par hasard il le possède, il faut qu'il y renonce et qu'il jette bas toutes ces armes pour s'avancer dans ce *no man's land* où il recherche, comme Jacob, un combat singulier avec l'Ange de Dieu. Mais, en général, cette obscure perception de la présence divine qui est le propre du spirituel se concentre sur un seul point infini, et, si elle n'était pas contrainte à s'abaisser sur l'instance de la charité, elle serait bien incapable de se discipliner à la connaissance des individus et de s'oublier en quelque sorte elle-même pour épouser l'historique : tel fut précisément le don de Newman.

Ce don qui fit sa solitude et son tourment le préserva d'un péril où succombèrent si souvent les penseurs de son époque. Eux aussi avaient à résoudre ce qu'on pourrait appeler le problème du passage de l'idée dans le temps. Pour parler avec les Grecs, l'homme trouvera toujours au dehors de lui de l'écoulement et au-dedans du mélange : l'antique question du devenir et de la participation devait se proposer au XIX<sup>e</sup> siècle sous une nouvelle face. La tentation consistait à supprimer la difficulté, en se représentant le rapport de l'*idéal* à l'*historique* sur le modèle des relations d'équivalence mathématique, où le second terme traduit et développe le premier<sup>1</sup>. Newman ne se laisse pas surprendre : lui aussi parle de développement, mais il infuse dans ce vieux mot une âme neuve. Nous verrons longuement au cours de cet ouvrage tout ce que veut dire la notion de développement, tout ce qu'elle rappelle et tout ce qu'elle annonce. Bornons-nous à signaler ici que cette théorie met en relief que l'idée ne se traduit pas également dans l'histoire, et qu'il y a des lignes de durée qui la reçoivent plus que d'autres, — d'où la nécessité d'une critique.

Parallèlement, Newman étudiait le fait de la croyance. Si l'on peut dire que l'histoire est de la pensée à l'état social, on pourrait définir la croyance la pensée à l'état humain. L'étude de l'histoire morale et religieuse avait attiré l'attention de Newman sur l'écart

1. Cf. l'article de B. CROCE, *Antihistorisme*. (Revue de métaphysique et de morale, 1931).

qui existe entre l'idée et sa réalisation dans le temps. De même, l'analyse de la *croyance rationnelle* et de la *conscience morale*, en lui faisant éprouver l'*écart* qui existe soit entre la certitude et l'évidence, soit entre la conduite et la perfection, l'empêche d'identifier la pensée de l'homme avec celle de Dieu, comme le feront les successeurs de Kant en développant des germes contenus dans la doctrine du maître. Dans l'histoire comme dans la conscience, Newman apercevait une sorte de vide et cette inquiète absence qui est le signe que nous ne voyons qu'un envers des choses. De même qu'à travers les arguments logiques chemine une raison plus profonde, de même qu'à travers les luttes de l'histoire se réalisent les grandes idées, — de même, par delà les corps, les concepts et les partis, les personnes se comprennent dans une secrète affinité. Ce que nous appelons espace, matière et langage, c'est ce premier écart qui divise et oppose les esprits et que seul le « cœur » peut franchir : *cor ad cor loquitur*. Ce que nous appelons temps, histoire et destin, c'est sans doute un second écart, tout intérieur aux âmes celui-là, et qui fait qu'elles s'achèvent en passant *ex umbris et imaginibus ad veritatem*<sup>1</sup>.

Certains ont cru voir en Newman un nouvel Augustin, *Augustinus redivivus*<sup>2</sup>. Il est vrai que ces deux maîtres intérieurs parlent au cœur avec le même accent. C'est en lisant les démêlés de saint Augustin avec les donatistes que Newman fut ébranlé dans sa foi anglicane<sup>3</sup>. Cette rencontre fortuite signale des parentés plus foncières. Comme l'évêque d'Hippone, le solitaire d'Edgbaston a vécu deux vies en une seule et le hasard a voulu qu'ils aient trouvé tous deux sur leur chemin les mêmes problèmes : la *Grammaire* fait écho au *De utilitate credendi* et au *De fide rerum quae non videntur* ; le *Développement* au *De vera religione* et à la *Cité de Dieu* ; surtout l'*Apologia pro vita sua* évoque invinciblement les *Confessions*. Est-ce d'ailleurs au hasard qu'il faut

1. Ce sont les deux « devises » de Newman, l'une pascalienne, l'autre platonicienne. Il a choisi la première après son cardinalat pour figurer dans ses armes. La seconde fut gravée après sa mort sur une plaque qui rappelle sa mémoire dans le cloître d'Edgbaston. Ces formules, qui résument sans doute l'intime de sa pensée, ont été commentées par WARD dans *Problems and Persons*, p. 260-283.

2. Cf. PRZYWARA, dans *A monument to S. Augustine*, p. 286.

3. *Apo.*, p. 116-117.

attribuer ces harmonies ? Et n'y a-t-il pas entre ces héros, séparés par tant de siècles, des ressemblances originelles ? — Ce qui apparemment saint Augustin et Newman, c'est, croyons-nous, qu'ils ont aperçu l'un et l'autre une coïncidence entre leur histoire solitaire et l'histoire universelle. Cette idée existe en germe dans la pensée de chaque chrétien, mais il faut une conversion pour qu'elle paraisse en pleine lumière. Quoiqu'on pense de la valeur du christianisme, on doit reconnaître qu'il a fourni à quantité d'esprits cette vue intégrale de l'univers humain, qui est si propre à nourrir l'intelligence et à la disposer à bien agir : seul peut-être il est capable de donner la clé de ces deux mondes, le monde intérieur et le monde historique, de montrer comment ils s'accordent, s'appuient et se correspondent<sup>1</sup>. L'idée qui se déploie dans la *Cité de Dieu* avait animé la civilisation intellectuelle et politique du Moyen-Age : elle s'était anémiée et appauvrie pour disparaître à cet instant critique où l'humanité, en se fractionnant en nations hostiles, se divisa contre elle-même, et le succès de la Réforme l'avait empêché de renaître sous une forme accommodée aux temps nouveaux. On peut dire qu'elle a manqué au grand siècle : c'est cette absence qui fait l'infirmité de Descartes, malgré tant de grandeurs. C'est sa présence qui, malgré tant de faiblesses, fait l'intérêt du positivisme. Pour soutenir ses grands travaux le XIX<sup>e</sup> siècle avait besoin de retrouver cette ancienne vue. Elle lui fut donnée par Hegel. Il y avait bien des analogies entre la tentative d'Hegel et celle de Newman. Pourtant, l'une fut écoutée, l'autre ignorée. A juste titre Hegel a pu être appelé le maître de la scolastique contemporaine et le grand professeur des professeurs<sup>2</sup>. Newman n'a pas eu d'écho. S'il avait créé une école

1. Sur tout ceci nous renvoyons à notre ouvrage sur *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*.

2. Cf. L. BRUNSVICG, *Les progrès de la Conscience*, II, p. 396 : « A travers les deux mondes, on peut dire qu'Hegel est encore aujourd'hui le prince des Philosophes, au sens où Aristote l'était pour le moyen-âge ; c'est le maître de la scolastique contemporaine, le grand Professeur des professeurs. Il leur fournit tour à tour deux instruments, philosophie de la logique et philosophie de l'histoire... De même que les mille manières de doser la raison et la foi ont donné aux théologiens, classiques ou romantiques, la facilité de se créer un système quelque peu original sans sortir du cadre de la tradition, de même il suffit à l'Hégélien d'incliner davantage ou vers l'intemporalité de la logique, ou vers la succession du devenir pour se différencier de ses voisins... »

on aurait vu se développer une psychologie de la pensée implicite et de la vie profonde, une logique de la conviction, une sociologie de l'idée et de l'influence, une métaphysique de l'ordre moral, une spiritualité de l'individuel, une histoire du sentiment religieux, une théologie à la fois dogmatique, psychologique et positive, une mystique de l'Eglise demeure des âmes et véritable temporel-éternel. Mais il est quasi fatal que des essais tout spirituels comme les siens ne portent leur fruit qu'après de longs hivers. Les philosophies qui se reposent dans les divisions accoutumées, celles qui paraissent prolonger les lignes de la science positive, celles qui exercent et fascinent l'esprit par des nouveautés subtiles sont assurées d'un succès plus général. Une œuvre ouverte à l'invisible et au mystère, et qui « du cœur parle au cœur » ne sera jamais goûtée que d'un petit nombre. Pareille à ces signaux qu'on allumait sur les hauts-lieux les nuits de victoire, elle brille timidement, elle semble se consumer pour elle seule, comme une étoile égarée sur la terre : il suffit pour que sa clarté vienne visiter un regard ami, et qu'à la manière d'une bonne nouvelle, elle se propage ainsi jusqu'à la fin.

Si ce tableau n'est pas infidèle, la notion de développement a chez Newman une place capitale : le lecteur comprendra vite qu'aucune de ses idées ne fut plus mêlée à sa vie. Il l'a pour ainsi dire écrite avec son sang. Mais pour l'exposer dans tous ses replis, il fallait étudier *à la fois* les diverses étapes de la pensée de Newman et les divers aspects de son idée maîtresse. C'est ce que nous avons tenté dans les trois chapitres que l'on va lire. Newman, dans l'*Apologia pro vita sua*, nous a laissé l'histoire de ses opinions. Pour emprunter un mot de sa langue, nous dirons que nous avons essayé d'écrire celle de ses principes<sup>1</sup>.

Et voici l'ordre qu'il nous faut suivre. Au moment où Newman compose son livre sur les *Ariens*, le problème qui le retient est celui du dogme. Comment la religion de l'Evangile est-elle devenue celle des conciles, des anathèmes et des symboles ? — Après 1833, Newman fait face aux problèmes qui sont posés au chris-

1. Cf. *H. S.*, II, p. 227 : « Peut-être me demandera-t-on ce que je veux dire par « vie ». Je veux dire un récit qui impressionne le lecteur par l'idée de l'unité morale, de l'identité, de la croissance, de la continuité, de la personnalité. »

tianisme par sa durée même. La religion chrétienne, à mesure qu'elle va, s'éloigne de ses origines. Comment va-t-elle s'assurer de son identité avec les formes premières ? Newman recherche alors les moyens par lesquels on peut établir cette fidélité, et il illustre la notion de tradition. — Mais la religion change avec le temps, elle vit, elle croît, elle s'accroît ; comment la permanence de la vérité peut-elle s'adapter au mouvement de la vie ? La réponse à cette question sera donnée dans l'*Essai*.

En analysant les trois étapes de la pensée de Newman jusqu'à sa conversion, nous allons donc envisager tour à tour les principaux problèmes que pose, par son progrès sur la ligne des temps, la « religion dynamique » <sup>1</sup> :

1. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, chapitre III.



## CHAPITRE PREMIER

# Religion et Dogme

LES ARIENS

(1825-1833)

---

« La large philosophie de Clément et d'Origène m'entraîna. Certaines parties de leur enseignement... arrivaient comme une musique à mon oreille intérieure. Elles étaient fondées sur le principe mystique ou sacramentel et elles parlaient des diverses économies ou « dispensations » de l'Eternel. »

(*Apo.*, p. 18-20.)

Mr. Hugh James Rose, qui éditait avec Mr. Lyall une bibliothèque théologique, demanda à Newman vers 1830 d'écrire pour sa collection une histoire des premiers grands conciles. Savait-il que son jeune ami depuis deux ans avait entrepris de lire méthodiquement les Pères ? Toujours est-il que Newman trouva dans cette requête « l'appel » dont il avait besoin pour se mettre à l'œuvre. Il s'était d'abord limité au concile de Nicée, mais « lancé dans un océan aux courants innombrables », il fut rejeté vers la préhistoire de Nicée et surtout vers l'Eglise d'Alexandrie, où il jeta l'ancre avec délices<sup>1</sup>. Ce ne fut pourtant pas sans peine qu'il composa ce premier livre : Newman rédigea ses *Ariens* à la sueur de son front, et le souvenir de cette lassitude lui demeura présent jusqu'au dernier âge<sup>2</sup>. Il jugeait alors avec sévérité ce livre de sa jeunesse

1. *Apo.*, p. 26-37. *Cor.*, I, p. 219 (21 octobre 1831) ; 220 ; 229.

2. *Cor.*, I, p. 230, cf. 224 et 373 ; *WARD*, I, p. 86, 296, 637.

« ouvrage d'un an, disait-il, inexact pour la pensée, incorrect pour le langage »<sup>1</sup>. Tel n'était pas l'avis du Révérend H. J. Rose qui « tombait en extase devant certains passages du manuscrit »<sup>2</sup> ; tel ne fut pas surtout le jugement de Doellinger, qui écrivait à Newman, en 1857, que « ses *Ariens* seraient lus par les générations futures comme un modèle du genre »<sup>3</sup>. Quoi qu'il en soit, l'étude des *Ariens* est propre, plus que toute autre, à nous introduire dans la pensée de son auteur. Lorsque Newman s'occupait de publier les *Remains* de Froude, il remarquait dans une lettre à F. Rogers que « nous n'avons jamais l'histoire des hommes dans la période la plus intéressante de leur vie, de dix-huit ans à vingt-huit ans ou à trente ans, quand ils sont *en train de se former* »<sup>4</sup>. Les *Ariens* complétés par les deux volumes du *Saint Athanase*<sup>5</sup> sont le fruit de ces premières années d'apprentissage : on y retrouve les méthodes ordinaires de Newman, une première esquisse de sa théologie et de sa logique, et les silhouettes de cette ancienne Eglise qu'il a tant aimée<sup>6</sup>. Il n'est pas impossible d'y apercevoir à leur source, et dans leur saveur originelle, les idées qui donneront aux œuvres de la maturité leur unité et leur prix. Et ceux qui se plaisent à voir l'avenir se figurer dans le passé y trouveront sans peine l'ébauche et la première matière de l'*Essai* de 1845.

## I

L'étude des *Ariens* plaçait Newman en un point crucial de l'histoire du christianisme. Si les ariens avaient vaincu, la foi,

1. Lettre du 27 juin 1882 à W. S. LILLY, recueillie dans LILLY, *Essays and speeches*, p. 93-94. Cf. *Cor.*, I, p. 384.

2. *Cor.*, I, p. 242. Et cependant, il est piquant de noter que ce livre ne fut pas accepté dans la « Bibliothèque théologique » pour laquelle il avait été écrit. Rose l'expliquait en disant que « le public n'en était pas digne » (*Cor.*, I, p. 393).

3. Cf. WARD, I, p. 444, et les remarques de LORD ACTON et de W. WARD à ce sujet dans WARD, *Lust Lectures*, p. 18 ; celles de BARRY, dans *The Catholic Encyclopedia*, article *Newman*, p. 176.

4. *Cor.*, II, p. 212 (souligné dans le texte).

5. Ces deux volumes sont le commentaire *technique* des *Ariens*, de même que les *Sermons d'Université* en sont le commentaire *philosophique*.

6. Cf. *H. S.*, livre II.

disait Carlyle, se serait dissipée en légende<sup>1</sup>. On peut noter également que le schisme grec remonte au IV<sup>e</sup> siècle : ses premiers auteurs ne sont ni Cérulaire, ni Photius, mais Eusèbe de Nicomédie et ses amis. Ce sont eux qui ont organisé le premier césaro-papisme : ils préparaient ainsi l'autonomie de l'épiscopat byzantin<sup>2</sup>.

Au demeurant, cette étude était officielle dans l'Eglise anglicane. Comme le célèbre ouvrage de l'évêque Bull, l'essai de Newman pourrait s'appeler *Defensio Fidei Nicenae*. Défendre la foi de Nicée et la prouver par l'histoire, montrer comment elle a triomphé au milieu d'obstacles de toute espèce, c'est fournir de solides arguments contre les sociniens et les déistes, — c'est surtout opposer aux « corruptions » romaines la simplicité des premiers temps : tel était bien le double dessein de Bull, Newman est fidèle à la tradition de la Haute Eglise. Il a d'ailleurs une prédilection particulière pour l'Eglise d'Alexandrie : savante, lettrée, mystique, ascétique, libérale, autonome, avertie de la foi, elle est à ses yeux la figure de l'Eglise d'Angleterre. La philosophie religieuse des Pères alexandrins rappelle le platonisme des hommes d'Oxford. Cette Eglise a comme *leader* Athanase, pour lequel Newman gardera toujours un culte<sup>3</sup>. L'école des sophistes, ce sont les noëtiques ; Paul de Samosate est proche de Whately. Quant aux ariens, ils ressemblent aux protestants. En se penchant sur ce lointain passé, Newman y saisit, comme en un miroir, l'image idéale de son entourage et il se rassure dans ce reflet.

Ces vues historiques et ecclésiastiques n'épuisent pas l'intérêt des *Ariens*. Newman demande encore à cette enquête la solution d'un problème qui ne va jamais cesser de le préoccuper, celui de l'assentiment aux vérités de la foi. Aucun sujet n'était plus favorable pour le guider dans cette recherche.

Le IV<sup>e</sup> siècle est peut-être le seul où l'histoire ecclésiastique soit inséparable de l'histoire des dogmes. Force est donc pour être fidèle à son sujet de garder sous un même regard les affinités des esprits et les relations des idées. — La pensée religieuse, plus que toute autre, est une pensée d'école ou de

1. Cf. J. A. FROUDE, *Thomas Carlyle's Life in London*, II, p. 494, et le commentaire de Wilfrid WARD, *Last Lectures*, p. 42.

2. Cf. Mgr DUCHESNE, *Revue Anglo-Romaine*, II, p. 271.

3. Cf. *U. S.*, p. 97 ; voir *Index*, p. 13.

groupe. Newman le remarque : il ajoute que le groupe est suscité par une personnalité forte, qui interprète les tendances préexistantes. Il n'est même pas loin de croire à une influence spirituelle et géographique tout ensemble qu'il appelle le *genius loci*. Il y a des lieux où souffle l'esprit : c'est pourquoi l'ordre suivi dans les *Ariens*, et qui consiste à étudier les opinions théologiques en procédant de groupe en groupe et de lieu en lieu, est conforme à la nature des choses <sup>1</sup>.

Si Newman ne s'étend guère sur l'histoire proprement dite des conciles, en revanche il étudie longuement les partis et les groupes religieux. Avant Nicée, ce sont les gens d'Antioche, les alexandrins, les éclectiques, les sabelliens. Après Nicée, ce sont les eusébiens, les semi-ariens, les anoméens, les athanasiens. Mais chacune de ces écoles comprend à son tour des groupes distincts. Voici dans l'Eglise d'Antioche les disciples de Paul de Samosate, les judaïsants, l'entourage de Zénobie, les quarto-décimans, l'école des sophistes. La vie sociale est faite des rapports de ces communautés, parfois amies, le plus souvent rivales. De l'Eglise d'Alexandrie aux éclectiques, des éclectiques aux sophistes, des sophistes à l'école de Paul de Samosate et à Lucien, de Lucien à Zénobie et aux judaïsants, des judaïsants aux écoles de Syrie et au paganisme, on peut passer sans coupure. Après Nicée, il n'en sera pas de même. Petites sont les différences entre les athanasiens et les semi-ariens, les eusébiens, les acaciens et les anoméens. Pourtant, et malgré des transitions insensibles, ces partis se classent en deux groupes, logiquement bien distincts. Une frontière les sépare, et qui est celle de l'orthodoxie. Mais cette ligne, qui est éclatante après les formulaires et les anathèmes, n'était auparavant qu'une ligne virtuelle. — En quoi consiste donc la différence entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie ? Extérieurement, elle est légère : c'est une formule, un mot, un iota dans un mot, un silence. Pour ce mot les conciles s'assemblent et l'Eglise se divise. Il est rare de constater une disproportion semblable entre la cause et l'effet. Que les passions entrent en jeu et d'autant plus qu'elles se colorent des intérêts de Dieu, cela ne fait pas

1. Sur le *genius loci* chez Newman, voir *Apo.*, p. 28-29 ; *Cor.*, I, p. 342 et BRÉMOND, *Newman*, p. 43, 47, 50 ; DELATRE, *La Pensée de Newman*, p. 144.

de doute. Mais explique-t-on par là toute l'histoire ? L'humble différence visible dans le langage n'est-elle pas le signe d'une opposition plus profonde ? Lorsque l'orthodoxie reproche à l'hérésie telle expression qu'elle condamne, ce n'est pas qu'elle oppose système à système. La formule qu'elle rejette détruirait la signification des faits que la tradition a transmis.

Pour peu qu'un philosophe réfléchisse sur l'histoire des dogmes, sans omettre aucune donnée, il sera donc amené à expliquer, dans une large mesure, les répugnances des esprits par la contrariété des idées. Il sera vite conduit à préciser le rapport qui s'établit entre l'idée et les faits que l'idée représente, entre l'idée et l'expression où elle se traduit, enfin entre l'idée et le groupe social qu'elle anime. On en vient ainsi à définir, ou tout au moins à supposer, ce que nous appellerions volontiers la causalité de l'idée. Et certes, il n'est pas sûr qu'on aboutisse à la conception de Newman. Mais tout l'historien du dogme qui serait en même temps philosophe s'engagerait, croyons-nous, dans une voie parallèle et il serait porté vers des conclusions parentes.

Dans les *Ariens* Newman ne fait pourtant pas face à ce problème théologique et métaphysique. Il se tient encore très près de l'histoire, et il se borne à éclaircir deux questions posées par les événements qu'il raconte : quelle est la relation du paganisme et du christianisme ? Quelle est celle du christianisme et du catholicisme ? L'une comme l'autre lui présentent ce qu'il appellera vingt ans plus tard des « développements ».

## II

Les Pères alexandrins ont été les premiers maîtres de Newman, et c'est chez eux qu'il faut aller chercher l'esquisse de la doctrine qu'il adoptera.

Lorsque Newman écrivait ses *Ariens*, il avait une philosophie. Elle était au demeurant assez nébuleuse. C'était un idéalisme inspiré par Platon et fort voisin de celui que Berkeley avait soutenu dans la *Siris*. Comme Berkeley et saint Bonaventure, Newman avait été frappé du caractère symbolique, illusoire du monde sensible. Dès son plus jeune âge il s'était défié du

témoignage des sens : le monde invisible lui paraissait beaucoup plus consistant que l'autre<sup>1</sup>. Cet idéalisme était d'ailleurs en parfait accord avec « le principe sacramental » que lui avait révélé Froude, et avec le renouveau liturgique qu'avait suscité Keble par ses poèmes de la *Christian Year*<sup>2</sup>. Mais Newman retrouvait tout cela, et mieux encore, chez les chrétiens d'Alexandrie :

« La large philosophie de Clément et d'Origène m'entraîna... Certaines parties de leur enseignement, magnifiques en elles-mêmes, arrivaient comme une musique à mon oreille intérieure... Elles étaient fondées sur le principe mystique ou sacramental et parlaient des diverses économies ou « dispensations » de l'Eternel. Et ces passages signifiaient à mes yeux que le monde extérieur, physique et historique, se bornait à manifester à nos sens des réalités plus grandes que lui. La nature était une parabole, l'Ecriture une allégorie ; la littérature, la philosophie et la mythologie païennes, bien comprises, n'étaient qu'une préface de l'Evangile. Les poètes et les sages des Grecs étaient, en un certain sens, des prophètes ; car « à ces bardes divins des pensées supérieures à leurs pensées étaient départies ». Il y avait eu pour les Hébreux une économie divine ; mais en un certain sens il y en avait eu une aussi en faveur des Gentils... Dans la plénitude des temps, et le judaïsme et le paganisme avaient vu leur fin... Et ainsi il y avait place pour une attente de révélations nouvelles et plus profondes, de vérités encore voilées par la lettre mais qui devaient être découvertes en leur temps. Le monde visible attend toujours une interprétation divine ; la sainte Eglise, avec ses sacrements et sa hiérarchie restera jusqu'à la fin du monde un symbole, et rien de plus, de ces faits célestes qui remplissent l'éternité. Ses mystères ne sont que l'expression en langage humain de vérités que l'esprit humain n'atteint pas. »<sup>3</sup>

1. Cf. *Apo.*, p. 2, 28 ; *Cor.*, I, p. 36 ; chez BERKELEY, nous voyons comment le symbolisme médiéval annonce le pragmatisme des modernes. Par PEIRCE le pragmatisme dépend de Berkeley et de sa théorie des signes (cf. PEIRCE, *A neglected argument for the reality of God*, Hibbert Journal, octobre 1908), et cette théorie, chez BERKELEY, se rattachait au symbolisme du moyen-âge. De même que le symbolisme est à l'origine lointaine du pragmatisme, de même l'économie alexandrine annonce l'évolution.

2. *Apo.*, p. 18-20 ; cf. *Essays*, II, p. 421-453, article sur John KEBLE (juin 1846).

3. *Apo.*, p. 26-27. Cette page a été commentée par E. DIMNET (*La*

Un mot suffit à résumer ce qui plaisait tant à Newman chez les alexandrins : c'est « l'économie »<sup>1</sup>.

Newman appelle économie un mode d'argumenter ou d'enseigner qui consiste à présenter la vérité d'une manière qui la rende acceptable à ceux qu'elle doit atteindre. L'économie conduit à laisser provisoirement de côté les aspects les plus nouveaux ou les plus abrupts de la doctrine, et en revanche à mettre en lumière les ressemblances qu'elle peut présenter avec des croyances déjà reçues, à rechercher les points d'appui qu'elle peut trouver dans l'esprit de ceux que l'on veut convaincre. Berkeley et Butler avaient procédé par économie en fondant leur apologétique sur les « analogies de la nature ». Mais Newman leur trouve des ancêtres dans les premiers temps. L'économie peut se recommander de saint Pierre, de saint Paul, de Théonas, de Grégoire de Césarée, de Clément d'Alexandrie, d'Athénagore, de Tatien, de Justin, d'Athanase lui-même<sup>2</sup>.

D'ailleurs, avant d'être une méthode de l'homme, l'économie était pour ainsi parler une méthode de Dieu. Le mot est appliqué par les Pères à l'histoire de l'humiliation du Christ, de son incarnation, de sa rédemption, de son exaltation, et de sa médiation; ils distinguent « l'économie » de « la théologie », laquelle rassemble les vérités relatives à l'habitation du Verbe dans le sein de Dieu. Ce mot est également employé pour expliquer le système général de la providence dans le cours du monde, et pour caractériser l'œuvre de la création, quand on l'oppose à la perfection éternelle de Dieu. Les économies qui manifestent l'action divine semblent n'être que des « condescendances » de Dieu pour l'infirmité de notre esprit, images obscures

*Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, p. 93). Voir sur le même point le Dr. BARRY, *Cardinal Newman* (éd. 1927), p. 44, où l'auteur remarque les affinités de Newman et des alexandrins. Il note que la *Grammaire de l'Assentiment* et les *Sermons d'Université* rappellent la philosophie de Denys l'aréopagite.

1. Voir sur ce mot *Apo.*, p. 26, 45 (c'est Froude qui popularisa le terme) et 343-47 ; 348-363 ; *Cor.*, I, p. 185 et la note ; *Ar.*, p. 77 sq. ; *Ath.*, II, 91-95 ; *U. S.*, p. 65 (note), 199, 264, 269 ; 341-50 ; *G. A.*, p. 47 (« l'économie » en théologie est ce qu'on appelle en science une « approximation pratique »).

2. *Ar.*, p. 72-73.

de réalités incompréhensibles à des créatures. Mais les phénomènes du monde sensible sont-ils autre chose qu'un mode divin (et le meilleur qui soit) de faire entendre à nos esprits les notions d'existence, d'individualité, d'influence ? Cette « économie » n'a d'autre inconvénient que de charger l'imagination de la plupart des hommes de cette croyance, inoffensive certes mais assez vaine, en une matière distincte des impressions de nos sens<sup>1</sup>.

Bien que cette méthode d'interprétation puisse entraîner des abus singuliers, elle est fondée sur la nature des choses. Ceux qui sont étrangers au ton, à la pensée, aux principes d'un orateur ne peuvent être initiés du premier coup à son système : il leur faut commencer par des vues imparfaites ; si l'orateur veut enseigner, il usera de propositions assez larges, quitte à les modifier après ; il énoncera des affirmations analogues à la vérité, mais qui ne coïncident pas avec elle. Ceux qui veulent en toute occasion donner la vérité pure et simple, s'exposent à induire en erreur sur le vrai sens de leur pensée. L'éducation des enfants en fait foi<sup>2</sup>.

Ce principe d'économie reçoit des applications multiples dans l'étude du christianisme. Certaines, il est vrai, sont fallacieuses. Newman n'admet pas qu'à l'exemple d'Origène on emploie l'économie à justifier les « saints » de l'Ancien Testament, comme s'ils n'avaient reçu de Dieu qu'une approbation toute relative. C'est risquer d'enlever à l'histoire sa réalité. Mais que de lumière peut apporter cette notion sagement employée ! La loi mosaïque est une économie : c'est par une sorte de simulation que les prophètes la disaient inamovible. Et la conduite de Jésus-Christ abonde en économies toutes gracieuses : si les hommes avaient connu d'emblée les secrets de sa nature divine, ils eussent été conduits soit à la présomption soit à une inaction terrifiée<sup>3</sup>.

Par ce système, les théologiens alexandrins pouvaient expliquer (aux yeux de Newman) une de ces ombres que le christianisme doit nécessairement projeter sur son chemin.

Cette religion affirme avec éclat qu'elle est religion universelle, vraie pour tous les hommes. Et même, pour Newman, c'est la

1. *Ar.*, p. 74-76.

2. *Ar.*, p. 72.

3. *Ar.*, p. 77.

parfaite conformité entre le christianisme et la nature humaine qui est la marque de son origine divine. Pourtant, en fait, il est soumis aux conditions locales et temporelles, il apparaît à un certain moment du temps, en un point déterminé de l'espace, et, ce qui est plus grave, à mesure que la durée s'écoule, il laisse en dehors de lui de très larges portions de l'humanité. C'est là une difficulté qui tient à la nature de la propagande chrétienne<sup>1</sup>. — Elle se retrouve d'ailleurs, croyons-nous, dans toute philosophie. La vérité, qui est universelle par essence, est toujours découverte par une personne solitaire ou par un petit groupe isolé. Et, lorsque ces privilégiés connaissent la persécution, l'opposition et la défection, lorsqu'ils voient qu'ils sont minorité et qu'ils le demeurent, — ils sont invinciblement portés à justifier l'échec relatif de leur propagande, le retard que mettent les hommes à accepter leur doctrine, ou, ce qui est la même chose à leurs yeux, l'avance qu'ils ont sur leur temps. C'est pourquoi l'on peut facilement trouver à l'horizon de toute pensée nouvelle une explication de l'erreur commune, qui se traduit le plus souvent par une philosophie de l'histoire.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, les penseurs chrétiens se réclamaient de la *Cité de Dieu* de saint Augustin pour refuser aux infidèles l'espérance du salut. Bossuet voulait qu'« on adorât en tremblant les secrets et impénétrables jugements de Dieu qui livre toutes les nations à l'idolâtrie ». Savait-il que ce langage était infidèle à la tradition des premiers Pères, et surtout des premiers apologistes, qui admettaient communément une « condescendance » divine à l'égard des païens ? Leur doctrine avait enchanté Newman<sup>1</sup>.

Les païens et tous ceux qui sont en dehors du cercle révélé, ne sont pas sans avoir des lumières et des pressentiments, qui les préparent à recevoir la plénitude de la vérité. « A proprement parler, explique Newman, la révélation est un don universel et non pas un don local ; et la distinction qu'il y a entre les israélites ou les chrétiens et les païens ne tient pas à ce que les premiers seuls peuvent atteindre aux bénédictions futures, mais à ce que l'Eglise de Dieu seule a toujours eu des documents autorisés de vérité et des moyens dûment établis de communication avec Dieu,

1. Cf. WARD, *Last lectures*, p. 38.

alors que le reste de l'humanité n'a jamais possédé de telles marques et de telles faveurs. » La *Genèse* contient l'histoire de la propagation de la religion naturelle, qui est le paganisme, aussi bien que celle de la religion patriarcale. Dieu a parlé à Noë, le père commun de l'humanité ; les rêves du Pharaon ou de Nabuchodonosor témoignent de cette conduite de Dieu sur ceux qui n'ont pas reçu le privilège d'une révélation écrite ; Job était un païen, il vivait parmi les idolâtres, et Dieu cependant lui fait entendre sa voix ; Balaam, qui était aussi un païen et de plus un méchant homme, a transmis un message de vérité ; dans la caverne d'Endor, un saint est venu du séjour des morts se joindre à un roi apostat et à une sorcière. Et saint Paul, lors de son plaidoyer devant l'Aréopage, a bien mis en lumière ces relations entre le paganisme et le christianisme. Telles sont les suggestions que nous fournit la Bible elle-même. — Elles n'ont pas été perdues pour les Pères alexandrins et, d'une manière générale, pour les Pères grecs. On peut expliquer de la sorte leur conduite vis à vis du platonisme. S'ils empruntent le langage de Platon, c'est sans doute pour se concilier leurs adversaires philosophes, pour échapper à la tâche ardue d'inventer des termes que l'Eglise n'a pas fixés, mais c'est aussi avec l'espoir que l'école platonicienne a été guidée, dans certaines parties de son système, par une sagesse plus qu'humaine, dont Moïse était la source<sup>1</sup>.

On voit avec quelle ardeur Newman se faisait l'avocat des économies divines. Il faut reconnaître que cet antique principe était familier aux théologiens anglicans du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont Newman est l'héritier. Butler avait établi dans son *Analogie* que tout devait se faire dans la nature d'une manière progressive et par étapes<sup>2</sup>. L'évêque Law avait soutenu la même thèse dans ses *Considérations*<sup>3</sup>. La seconde partie de cet ouvrage avait pour exergue la

1. *Ar.*, p. 79-81 ; 90.

2. *Analogy*, II, ch. iv : *of Christianity, considered as a Scheme or a Constitution imperfectly comprehended*.

3. 1<sup>re</sup> édition 1745 ; 7<sup>e</sup> édition 1784 ; 8<sup>e</sup> édition 1820. Sur Law, voir LESLIE STEPHEN, *English Thought in the Eighteen century*, I, p. 406 sq. ; J. HUNT, *Religious Thought in the Eighteen century*, III, p. 313, 315, 335. Les *Considérations* se divisaient en trois parties. La première avait pour titre « Le manque d'universalité dans la religion naturelle et révélée n'est pas une bonne objection contre l'une ou l'autre. » Law montre que la religion ne peut être communiquée à tous, qu'elle demande une éducation de l'humanité. Le christianisme devait se répandre « *in a*

fameuse formule de Vincent de Lerins : *Crescat igitur oportet... scientia, sapientia*. La troisième partie s'ouvrait sous le signe de Bacon : *Time is the great innovator*. Law remarque que la religion ne peut être communiquée à tous au même moment, qu'il faut une éducation de l'humanité et que le plan de la providence doit être considéré dans sa suite et dans son progrès<sup>1</sup>. Pour expliquer la faveur renaissante de cette idée d'économie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle en Angleterre, il convient encore de remarquer qu'elle était une sorte de *Via Media* entre le catholicisme ancien, le protestantisme authentique et la philosophie des lumières. La Réforme apparaissait, dans cette perspective, comme une étape nécessaire dans le développement du christianisme. Aux yeux de Law, on ne peut percevoir d'un seul coup la signification d'une doctrine et la crise de la « réforme » est nécessaire, car elle seule permet de comprendre pleinement le sens primitif d'une institution<sup>2</sup>.

De cette idée imprécise elle-même et rendue plus équivoque par les usages si divers qu'on en a faits Newman va s'emparer : mais, au lieu d'en tirer une philosophie générale et une histoire universelle comme Lessing, il la vérifie sur des exemples précis. Il se pose alors un problème que les alexandrins n'avaient pas connu, — celui de l'origine de la théologie.

### III

Le principe de sa solution est fort simple. Il consiste essentiellement à voir naître les formules dogmatiques au temps

*gradual progressive and partial manner* » (p. 29), et il y a des races incapables de le recevoir *with effect* (p. 31). La deuxième partie a pour titre « Le plan de la Providence considéré dans ses rapports avec le temps et la manière des diverses dispensations de la religion révélée ». Dans cette partie, Law s'attache à montrer comment cette « dispensation » graduelle est accordée aux différents besoins de l'humanité, comment elle s'est faite par des moyens humains (p. 52, 53). La troisième partie a pour titre « Le progrès de la religion naturelle et de la science ou l'avancement continuel du monde. »

1. LAW, *Considérations on the theory of Religion*, p. 29, 31, 52, 53.

2. *Ibid.*, p. 51, 205.

de Nicée. Et cela en deux phases : Newman montre d'abord que l'Eglise anténicéenne a mis bien de la résistance à employer des formules ; — elle dut pourtant se résoudre à cet usage, lorsque la tradition vivante des premiers jours se fut affaibli par le simple effet du temps, et surtout lorsqu'elle fut directement menacée par des novateurs.

Nous avons peine à nous mettre à la place des premiers chrétiens. Pour eux les doctrines révélées n'étaient pas des « opinions », elles étaient des faits. La pensée de critiquer les traditions apostoliques venait difficilement à l'esprit et le pouvoir d'excommunication suffisait pour préserver le dépôt. Aussi les hérésies anténicéennes avaient-elles eu pour auteurs des gens qui n'avaient jamais appartenus à l'Eglise ou qui en avaient été chassés<sup>1</sup>. De plus, les *credos* qui contenaient la tradition apostolique et qui permettaient seuls d'interpréter les obscurités de l'Ecriture étaient réservés à ceux qui étaient déjà chrétiens par le baptême, ou qui allaient le devenir. Ils ne pouvaient donc être livrés à la dispute, et l'Ecriture, faute de cette clé, restait un livre scellé<sup>2</sup>.

Il faut ajouter qu'avant Nicée, la possession de la vérité religieuse était tenue pour un privilège redoutable : on craignait de l'exposer aux profanes, aux ignorants et aux persécuteurs. Remarquons d'ailleurs qu'on obtenait ainsi les conditions les plus favorables à l'enseignement de la religion. La vérité religieuse doit être donnée avec sobriété, avec prudence, avec une lente progression. A cet égard, les formules écrites ont des inconvénients, car une lettre morte ne peut s'adapter à la mentalité et au tempérament des lecteurs. Chaque vérité sera donc enseignée par des communications privées, avec discrétion, et à l'époque convenable ; elle sera dispensée à ceux qui sont vraiment préparés à en tirer profit, parce qu'ils ont passé par tous les degrés successifs de l'obéissance et de la foi. C'est ce que suggèrent *l'Epître aux Hébreux* et la pratique des écoles catéchétiques dans l'Eglise d'Alexandrie. Par cette méthode sagement progressive on évite ce fanatisme, si commun en notre temps de vanité, qui aime à

1. *Ar.*, p. 134.

2. *Ar.*, p. 135.

brusquer les étapes et à renverser l'ordre des choses : comment expliquer l'Evangile avant d'avoir appris aux âmes à se connaître elles-mêmes, et à discerner la sainteté de Dieu sous la discipline préparatoire de la loi et de la religion naturelles <sup>1</sup> ?

Les hérétiques, au contraire, n'observaient guère cette discrétion, quand ils propageaient leur foi. Arius jetait les controverses doctrinales dans le public : il y intéressait les païens et les juifs, les femmes, les marins du port. Ainsi le caractère sacré et réservé de la doctrine laissait l'Eglise sans défense quand l'arianisme vint insulter à son silence et la provoquer à parler <sup>2</sup>. Les Pères de Nicée se virent contraints de rendre témoignage à la vérité en formulant devant tous le *Credo*.

Mais cet appel extérieur n'était pas le seul. Il y avait aussi un appel intérieur, qui procédait de la nature même de l'esprit humain.

Avant qu'un chrétien ait été amené à réfléchir et à examiner ses actes et ses impressions, il acquiesce pratiquement à la Trinité, il reconnaît implicitement la divinité du Fils et de l'Esprit, que l'Ecriture enseigne et illustre tout ensemble. Telle est la foi des hommes qui n'ont pas reçu d'éducation religieuse : elle n'est pas philosophiquement correcte, car elle ne comporte pas ces précisions qui présupposent l'action de l'esprit sur ses sentiments et ses notions premières <sup>3</sup>.

Mais, lorsque l'homme se cultive, il ne peut s'empêcher d'analyser la vision qui influençait son cœur en même temps que de deviner la réalité qui lui correspond. Lancé sur cette voie, il ne s'arrêtera pas avant d'avoir réussi à exprimer en quelque manière ce qui avait été le principe de son attachement. Or, l'objet qu'il vénère est inaccessible, il n'a aucune ressemblance avec les choses visibles ; la raison ne peut se le représenter sans le ministère des idées apportées par l'expérience de la vie. Voyons comment se présente la doctrine de la Trinité, quand elle est devenue systématique. C'est, pourrait-on dire, l'ombre de l'objet de

1. *Ar.*, p. 133-138 et 36-38, 44-46, et 43 <sup>5</sup> où Newman cite l'épître aux Hébreux, V, 11 et VI, 6.

2. *Ar.*, p. 141.

3. *Ar.*, p. 143.

foi appréhendée par une piété toute nourrie de l'Ecriture : grâce à cette transposition l'intelligence peut contempler le mystère divin. C'est une représentation, c'est une économie ; elle est nécessairement imparfaite, dans la mesure même où elle emprunte un langage étranger, et où elle enveloppe ces incohérences apparentes qui sont des mystères pour nous. Elle a été donnée à l'Eglise par tradition en même temps que les écrits des apôtres, qui s'adressent plus directement au cœur ; elle a été gardée dans le recul, lors de l'enfance du christianisme, et quand la foi et l'obéissance étaient vigoureuses ; enfin on l'a exprimée au dehors, on l'a définie, lorsque, la raison s'étant développée à l'excès et tendant à dominer en souveraine la province de la religion, il a fallu un exposé systématique pour chasser cette usurpatrice de la maison de Dieu. Mais, pour inadéquante que soit cette expression de la foi, pour subtils que ses termes puissent paraître, elle est néanmoins correcte : elle exclut l'erreur, elle assiste le culte, elle fixe l'esprit des chrétiens et elle le stimule. Quand l'idée religieuse n'a pas reçu son expression légitime, elle peut réagir sur les sentiments qui lui ont donné naissance, et corrompre le principe qui les fondait. Les païens avaient une notion instinctive de la Divinité. Ils ont essayé d'en faire un objet de réflexion. Et c'est ainsi qu'ils ont forgé ces fausses images qui sont devenues pour eux une occasion de pécher<sup>1</sup>.

Nous venons de voir quelles sont les raisons d'être des formules religieuses. Mais Newman pousse encore ses recherches ; il les concentre sur un point plus précis. Après avoir étudié la nature du besoin qui pousse l'Eglise à formuler ses dogmes, il analysera sur des exemples l'origine de certaines formules, afin de discerner d'un même coup d'œil leurs avantages et leurs faiblesses. Un problème de psychologie va donc aboutir à un problème de terminologie. C'est qu'on ne peut jamais connaître l'esprit humain sans faire l'inventaire des instruments dont il dispose et sans contrôler leur usage.

Pour exprimer le dogme, l'Eglise avait deux langages à sa disposition : le langage apostolique et le langage scripturaire. Examinons-les successivement.

1. *Ar.*, p. 143-146.

Les apôtres conversaient et leurs auditeurs étaient doués de mémoire, comme les autres hommes ; il est inconcevable qu'ils n'aient pas été amenés à ranger la série des doctrines révélées dans un ordre plus systématique que celui des Ecritures, sitôt du moins que leurs convertis furent exposés aux attaques et aux erreurs des hérétiques <sup>1</sup>. Il y avait un langage apostolique primitif ; il devint insuffisant. — Au surplus, le langage de l'Ecriture n'est pas directement destiné à formuler la doctrine. L'Ecriture est utile pour prouver le dogme, une fois celui-ci connu <sup>2</sup>. Le dogme nous donne la clé de l'Ecriture, et, munis de cette clé, nous pouvons l'y retrouver. De même, sans être capables de découvrir par nos seules forces la théorie de la gravitation, nous savons la vérifier sur les données expérimentales dont l'a tirée l'inventeur <sup>3</sup>. Ajoutons que le langage de l'Ecriture est plutôt destiné à former et à nourrir l'action qu'à satisfaire l'intelligence <sup>4</sup>. Elle procède sans système. Elle laisse les questions se poser : elle stimule la recherche par ses contradictions apparentes. C'est ainsi qu'elle nous ordonne d'adorer Dieu et d'adorer son Fils, et la raison est invinciblement conduite à se demander s'il n'existe pas deux Dieux : un système doctrinal devient alors inévitable <sup>5</sup>. Pour assurer dans l'Eglise cette unanimité nécessaire à la piété, à la pensée comme à l'action, il faut donc un autre langage plus ramassé, plus synthétique, plus net enfin que le langage scripturaire. Dira-t-on qu'un assentiment général à un terme scripturaire peut assurer cet accord ? Mais on risquerait ainsi d'obtenir un assentiment artificiel et un accord confus. Or, si l'Eglise veut avoir de la vigueur et de l'influence, il lui faut une doctrine définie et claire, et elle doit regarder sa foi plutôt comme une disposition mentale (*character of mind*) que comme une notion. Ménager un compromis entre des croyances, c'est confondre des dispositions verbales qui n'existent que sur le papier avec les habitudes, qui sont des réalités :

1. *Ar.*, p. 54. Cf. p. 135 : « The Apostolical tradition, that is the creed ».

2. *Ar.*, p. 135.

3. *Ar.*, p. 151.

4. *Ar.*, p. 136.

5. *Ar.*, p. 146 ; cf. p. 156.

6. *Ar.*, p. 147.

Le choix d'un nouveau langage s'impose. Ce ne sera ni le langage traditionnel, ni le langage de l'Écriture ; ce sera le langage théologique. Décrire la naissance de ce langage, les hésitations, les difficultés auxquelles il donne lieu, c'est étudier la théologie dans sa source même, — et c'est en même temps (par une sorte de surcroît) faire la critique des connaissances que nous donne la révélation. Newman esquisse ce double travail dans deux sections de son ouvrage, l'une qui a pour titre « La doctrine ecclésiastique de la Trinité »<sup>1</sup> ; l'autre qu'il appelle « Variations dans les propositions théologiques des Pères anténicéens »<sup>2</sup>.

Les Pères, pour exprimer la révélation, se servirent, comme il était naturel, du langage même de l'Écriture. Mais ce langage devait les embarrasser. Considérons pour nous en convaincre un exemple qui peut servir de type. L'Écriture dit que le Christ est Fils ( *ἐκ Θεοῦ* ) ; si l'on prenait ce terme à la lettre, on serait porté à admettre une infériorité du Fils par rapport au Père et, de proche en proche, on serait conduit au subordinationisme. Pour éviter cet inconvénient, il fallut appuyer sur d'autres mots, ceux de *Verbe*, de *Logos* ou de *Sophia*, qui avaient l'avantage d'exprimer la présence essentielle du Christ dans le Père ( *ἐν Θεῷ* ) et son rôle de médiateur entre Dieu et les créatures. Mais, si l'on voulait pousser jusqu'à ses dernières conséquences la métaphore impliquée dans le terme de Verbe, on en arriverait vite à oublier la personnalité du Fils, et on ne serait pas loin de l'hérésie qui s'est appelée le sabellianisme : c'est ce que fit Paul de Samosate.

Ces premiers essais d'expression devaient en amener d'autres d'un caractère un peu différent. Nous en sommes venus à un moment où l'on ne peut s'empêcher de systématiser, soit pour choisir l'expression la plus apte à connoter une notion acceptée de tous, soit pour trouver la proposition qui pourra le mieux résumer plusieurs doctrines déjà reçues dans l'Eglise. D'où la nécessité d'un langage qui soit assez abstrait pour exprimer les relations des êtres et des choses : ce langage est sans doute « en partie conventionnel et individuel », il est ambigu, il est susceptible de fournir plus tard des points d'appui à l'hérésie. Malgré ses faiblesses, il faut bien l'accepter. Et il y a d'ailleurs moyen de

1. *Ar.*, p. 156-178.

2. *Ar.*, p. 179-200.

réduire celles-ci au minimum. Considérons ce qui se passe en nous lorsque nous voulons traduire, pour la proposer aux autres hommes, une intuition dont nous sommes sûrs. Si claire, si ferme que soit notre conviction, nous craignons de paraître nous contredire dans les termes : nous redoutons tout au moins d'induire les autres en erreur par la maladresse de notre langage. Quand nos paroles ont été, une première fois, mal interprétées par des adversaires, comment ne pas chercher à éviter le retour de confusions si fâcheuses ? C'est alors que l'activité de l'esprit prend deux formes nouvelles : nous varions les expressions de notre pensée, puis à la fin, comme il faut bien se décider, nous faisons choix d'une formule <sup>1</sup>.

On peut remarquer ces procédés dans la période anténicéenne. Le langage dont disposent les premiers Pères est inadéquat avec le dogme, comme d'ailleurs tout langage humain. Aussi ont-ils quelques hésitations dans le choix des mots. Newman étudie leurs « variations » dans l'emploi de quelques expressions fameuses <sup>2</sup>.

Bornons-nous à résumer ses observations sur l'usage d'un terme utile à la définition de la Trinité, celui d'ὁμοούσιος. Cette histoire significative permet à Newman de saisir le travail de la pensée sur le donné révélé.

En 264, un concile oriental tenu à Antioche pour condamner Paul de Samosate, répudie le terme ὁμοούσιος. Or, cinquante ans plus tard, en 325, au concile œcuménique de Nicée, ce terme fut introduit, contre Arius, dans la profession de foi officielle, et il y est toujours demeuré, bien qu'il ne soit pas scripturaire. Comment expliquer un changement aussi rapide <sup>3</sup> ?

La révélation parle d'un Dieu séparé du monde, et de toutes ces substances soumises au changement et à la corruption que la

1. *Ar.*, p. 180-181.

2. *Ar.*, p. 181 : ἀγέννητος, ἀγέννητος, ἀγεννητογενής ; — ἀναρχον, αἰτιος ; — ὁμοούσιος, ὑπερούσιος, ὁμοιούσιος ; — προβολή, θελήσει γεννηθέν.

3. *Ar.*, p. 28, 34 ; 129, 192. — L'étude du terme ὁμοούσιος et de ses diverses acceptions avait été faite par l'évêque Bull dans la *Defensio fidei Nicenae*, section II (éd. Oxford 1827, V, p. 69 sq.) ; voir en particulier, p. 92-98 où il explique l'ἐναντιοφάνεια entre les Conciles d'Antioche et de Nicée. Newman reviendra souvent sur la condamnation de l'ὁμοούσιος ; *Essays*, I, p. 125 ; *V. M.*, I, p. 228-232 ; *Dev.*, p. 16 ; *T. T.*, p. 37, 38, 41 ; 146, 170 ; 337, 338. *Dif.*, II, p. 83. Voir une étude récente de la question dans G. BARDY, *Paul de Samosate* (Louvain, 1923), p. 251-278.

création nous présente. Dieu n'est ni une loi de la nature, ni un pur vocable abstrait, ni un simple mode ou principe, ni l'âme du monde ; il est un Être extérieur en quelque sorte à la création et qui possède néanmoins les marques de l'individualité : Cyrille d'Alexandrie se sert pour le désigner du mot d'οὐσία qu'il définit comme *πρᾶγμα αὐθύπαρχον*, c'est-à-dire comme une essence individuelle<sup>1</sup>. Or, cette définition n'est pas celle des écoles philosophiques, où le mot οὐσία connote le genre ou l'espèce, *l'ens unum in multis*. Ce sens ne saurait naturellement s'appliquer à l'être incommunicable. Pour exprimer la divinité du Christ et sa subsistance éternelle dans le sein du Père, on pourra dire avec saint Justin qu'il est inséparable de l'οὐσία du Père, qu'il lui est ὁμοούσιος, consubstantiel. Là encore l'emploi ecclésiastique ne coïncidait pas avec l'emploi philosophique ordinaire. Ὅμοούσιος signifie proprement « de la même nature », c'est-à-dire de la même espèce, ou plus grossièrement encore, de la même matière. On l'applique en général à des objets qui ont entre eux des analogies et que nous assimilons par la voie de l'abstraction. C'est en ce sens qu'on dira, avec Aristote, que les étoiles sont consubstantielles entre elles, avec Porphyre, que les âmes des animaux sont consubstantielles aux nôtres. Or, ce qui est consubstantiel à Dieu doit lui être nécessairement coessentiel, c'est-à-dire doit être inclus dans cette individualité incommunicable qui est le fond de son être. Ainsi l'entendaient Tertullien et Athanase.

Mais, au milieu du III<sup>e</sup> siècle, voici qu'un changement se produisit dans l'usage de ce terme. — La doctrine orientale de l'émanation s'était combinée avec la théologie chrétienne. Pour Valentin, par exemple, les éons sont spécifiquement identiques à la nature divine et ils participent de sa gloire. S'il en est ainsi, le créateur et ses créatures sont consubstantiels au sens philosophique du mot. C'est dans le même sens que les manichéens, un siècle plus tard, parleront de l'âme humaine comme consubstantielle à Dieu. L'usage du mot ὁμοούσιος induit dès lors à penser que le Père et le Fils participent l'un et l'autre d'une même substance ou subsistance, qui n'est ni le Père et le

1. *Ar.*, p. 185.

Fils et qui serait comme une matière. Un tel sens est tout chargé de matérialisme.

Telles sont probablement les observations que fit aux Pères d'Antioche le très subtil Paul de Samosate : il s'efforça de leur faire comprendre l'ambiguïté du consubstantiel et les confusions qu'il pouvait engendrer. Il embarrassa leur esprit, qui manquait d'étoffe ; et les Pères retirèrent le mot. Ce fut fâcheux, car il avait déjà en sa faveur un assez long usage. Denys de Rome fut mieux inspiré en le conservant <sup>1</sup>.

Par ces études qui combinaient ingénieusement la philologie, la philosophie et la théologie, Newman n'ouvrait pas seulement la voie à des recherches précises. Il répondait aussi à la difficulté formulée par les adversaires du dogme <sup>2</sup>. Leurs objections se réduisaient à n'être plus que des remarques légitimes sur l'impuissance du langage humain à transcrire l'infini. Newman faisait droit à ces critiques : mais l'argument cessait d'accuser la conduite de l'Eglise. Il se bornait à illustrer les limites de l'intelligence.

#### IV

Nous venons de voir par quelles étapes Newman a été conduit de la philosophie à la psychologie et de la psychologie à la critique des termes. La méthode était heureuse. Avouons qu'elle n'est pas si naturelle à l'intelligence qui s'élève bien aisément des analyses spéciales jusqu'aux idées, mais qui a quelque peine à redescendre des concepts aux faits. Que Newman

1. *Ar.*, p. 192

2. Dans la *Revue d'Edimbourg*, on pouvait lire en 1893 ce jugement sur Newman. « Et maintenant quel est le *πρώτον ψεύδος* la première et fatale fêlure de ce beau cerveau ?... L'erreur initiale, celle dont il n'a jamais pu se guérir, c'est l'idolâtrie du dogme. Admettez que dans le plan de la Providence, le salut des individus et la valeur des Eglises dépendent de la profession d'un ensemble de théories systématiquement et logiquement ordonnées, et dès lors, aucun de ces hommes, dont l'âme est hantée par la peur d'un châtement éternel, ne résistera au désir de chercher quelque part le mot de passe nécessaire. Pour ceux-là, à la portée de la main, il n'y a que Rome ». (Cité par BREMOND, *Newman*, p. 408).

ait toujours marqué quelque défiance pour les arêtes et les contours des idées, nul ne le contestera : il n'aime pas le rayon de soleil qui n'a pas traversé la brume marine : c'est un britannique. Mais il rachète ces côtés troublants de sa pensée par la discipline exacte qu'il s'impose toujours. Quand elle s'appuie sur la critique des textes, l'histoire est peut-être la seule science qui puisse assoupir ces tentations contraires de l'esprit : la tentation logique, si propre aux latins et qui les conduit à faire de fausses figures pour la symétrie et la tentation poétique, qui donne à la confusion son charme.

Mais nul ne sait où vous mène une étude sincère, lorsqu'elle est très précise et très patiente. En creusant si profond dans le roc du iv<sup>e</sup> siècle, Newman s'engageait plus qu'il ne pensait. Et l'interprétation de l'histoire lui posait des problèmes qu'il ne pouvait résoudre. Ils étaient philosophiques.

Newman vient de décrire la naissance des formules dogmatiques. C'est un fait. Or, sur ce fait on ne peut s'empêcher de porter un jugement. Et c'est ici que Newman est perplexe.

Le plus souvent, il semble regretter ce développement et le tenir pour un pis-aller nécessaire qui viendrait des lenteurs de la déduction, de l'incomplétude de l'Écriture, des attaques de l'hérésie. Sans doute, au point de vue intellectuel, la raison a-t-elle fait des progrès. Bien que les premiers chrétiens soient plus rapprochés de l'origine, des hommes d'un mérite moindre, mais qui vivent dans un âge plus lumineux, peuvent se montrer supérieurs dans ce qu'on peut appeler la partie théorique ou spéculative de la religion<sup>1</sup>. Mais doit-on se féliciter de cette substitution de la raison à l'instinct religieux<sup>2</sup> ?

1. *Ar.*, p. 180.

2. Cf. Joseph DE MAISTRE. *Du Principe générateur*, n° 15-18. « Les véritables auteurs du Concile de Trente furent les deux grands novateurs du xvi<sup>e</sup> siècle. La foi, si la sophistique opposition ne l'avait forcé d'écrire, serait mille fois plus angélique ; elle pleure sur ces décisions que la révolte lui arracha, et qui furent toujours des malheurs puisqu'elles supposent le doute et l'attaque. L'état de guerre éleva ces remparts vénérables autour de la vérité : ils la défendent sans doute, mais il la cachent ; ils la rendent inattaquable, mais par là même moins accessible ».

A d'autres moments, Newman semble porté à penser que les vérités les plus hautes, — celles de l'ordre moral et religieux, — ne sont pas capables d'être atteintes directement et surtout immédiatement. Elles ne sont pas connues sans le secours de la société, de la vie de communauté, sans un enseignement reçu et donné. Elles doivent être assimilées. Elles exigent donc, pour être pleinement comprises, l'écoulement du temps. On les croit avant qu'on ne sache comment les prouver, et ceux qui les transmettent ne sont pas toujours ceux qui les pénètrent le mieux. En ce sens, il y aurait plus de lumière à mesure qu'il y a plus de durée, ou du moins, il y aurait une qualité supérieure de lumière. — Cette vue s'exprime dans une curieuse lettre de la jeunesse de Newman qu'il n'est pas inutile de citer :

« Chaque individu possède des instincts bons et mauvais antérieurs au raisonnement sur lesquels il se règle pour agir, et avec raison ; à ces instincts peut se substituer un raisonnement erroné, et dans ce cas on les retrouvera difficilement, et si on les retrouve, ce sera par une source différente, par le raisonnement, non par la nature. Ce que possède l'individu, le genre humain l'a, je pense, dans son ensemble. Dieu lui a donné certaines vérités dans ses révélations miraculeuses, d'autres dans cette enfance des nations où le sophisme n'a pas place, et celles-là sont à peine moins nécessaires, à peine moins divines. Ces vérités sont transmises, comme étant « la sagesse de nos ancêtres », par les hommes (et beaucoup ne peuvent ni les comprendre ni les accepter) ; elles se transmettent continuellement, et elles n'en demeurent pas moins des vérités, bien que beaucoup des générations par lesquelles elles sont transmises soient incapables de les prouver et les retiennent soit par de pieux et d'honnêtes sentiments (cela se peut), soit par étroitesse d'esprit (*bigotry*)<sup>1</sup> ou par préjugé. Qu'elles soient des vérités, il est très difficile de le prouver, car seuls les grands hommes peuvent percevoir les grandes idées ou les embrasser... La vérité morale s'acquiert par l'étude patiente, la réflexion calme, avec le silence de la rosée qui tombe — à moins qu'elle ne soit donnée miraculeusement, — et une fois acquise, elle se transmet par la foi et par le « préjugé. » (13 mars 1829)<sup>2</sup>.

1. Sur le sens du mot *bigotry* chez Newman, voir *U. S.*, p. 297, 300, 303 ; *Pres. Pos.*, p. 291-5.

2. *Cor.*, I, p. 180.

Quoi qu'il en soit, Newman est maintenant délivré des influences extérieures. Conscient de ses ressources, il n'a plus besoin d'emprunter. En écrivant les *Ariens* il s'est rencontré lui-même. C'est pourquoi il faudra toujours garder le souvenir de cet ouvrage dans les nouvelles phases de son histoire intellectuelle<sup>1</sup>. On s'expliquera ce grand isolement où il entre. Ses expériences historiques et ses sources littéraires sont si différentes de celles des penseurs religieux de son époque. Newman ignore la philosophie allemande de la religion, dont Pusey s'informe avec tant de diligence : il ignore également la théologie romaine et toute la tradition scolastique. Il n'a pas reçu la discipline latine ; il n'a pas non plus ce sens de l'universel concret et de la vie organique qui est si puissant dans l'école romantique. En revanche, il échappera aux abus de l'analyse, et il ne se laissera pas perdre dans les brouillards. Ses maîtres ne sont ni latins, ni germains, ce sont les théologiens anglicans, ce sont les Pères grecs. Oxford et Alexandrie ont un « génie » qui s'apparente au sien : c'est là que son esprit et que son cœur sont à l'aise. Bull, Taylor, Law, Butler, Clément, Basile, Théodoret, Chrysostome, voilà ses maîtres, et tous semblent lui apporter le même message : ils sont tous les fils d'une même Eglise, celle des Apôtres.

Le jour de 1839 où Newman s'apercevra d'un désaccord dans ce concert, son âme sera blessée d'un trait, dont il portera pendant huit ans la cicatrice. Alors, l'Eglise d'Angleterre ne sera plus figurée à ses yeux par les alexandrins, mais par les semi-ariens<sup>2</sup>. Le IV<sup>e</sup> siècle lui renverra toujours son image, mais ce sera celle d'un ennemi de la foi<sup>3</sup>.

1. La seule œuvre systématique de Newman, les *Sermons d'Université*, ne saurait se comprendre sans les *Ariens* qui en sont la matière.

2. *Apo.*, p. 139-142.

3. *Correspondence of J. H. Newman with John Keble and others* (1839-1845), p. 24-25. « Les semi-ariens comme les anglicans forment un corps ; comme eux ils ne sont pas rationalistes, mais théologiens ; comme eux ils en appellent, avec beaucoup de plausibilité, à certains Pères, tels saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie ; ils nomment leurs adversaires catholiques les *Chalcédoniens*, comme les anglicans les nomment *Tridentins*. »

## CHAPITRE II

### Religion et Tradition

LA VIA MEDIA

(1833-1839)

---

« Il y avait un conflit entre les titres de l'Eglise romaine et ceux de l'Eglise anglicane, et l'histoire de ma conversion se résume dans l'effort que j'ai fait pour le résoudre. »

(*Apo.*, p. 112.)

En 1871, Newman s'occupa de reviser, pour les publier à nouveau, certains des tracts qui avaient rendu son nom célèbre à Oxford. Après de si longues années, il pouvait comprendre quels avaient été les ressorts de sa conduite pendant cette ardente campagne. « Il fallait deux choses, écrivait-il, pour défendre l'anglicanisme : d'abord une théorie large, intellectuelle, intelligible, puis un fondement logique et historique à cette théorie »<sup>1</sup>. De 1830 à 1839, Newman croyait ce fondement assuré : il n'avait donc qu'à édifier la théorie : c'était la *Via Media*. On sait que ce système d'équilibre devait bientôt lui paraître insuffisant : tandis qu'il en forgeait l'armature, il la vit se briser dans ses mains. Mais, ne faut-il pas que l'intelligence ait longtemps cherché à se satisfaire dans une solution systématique pour qu'elle prenne plus nettement conscience du problème qui la suscitait ?

Quel est donc le problème qui se dessinait pour Newman sous

1. *V. M.*, I, p. xxiii ; cf. *Apo.*, p. 68. L'ouvrage appelé en 1871 *Via Media* comprend deux volumes. Le premier a pour titre : *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and popular Protestantism*. Le second s'appelle *Occasional Letters and Tracts*. Newman a réuni dans ce volume les principaux de ses tracts, tels le tract 71, le tract 90.

le profil de la *Via Media* ? — Celui-là même que pose à l'orthodoxie le fait du changement et du temps.

L'enseignement religieux n'est pas susceptible dans ses plus hautes parts d'être vérifié par la raison : s'il se propose aux intelligences, c'est alors par l'autorité de celui qui l'a « révélé » aux hommes. Chacun des dogmes pour être valable aux yeux du croyant doit donc se rattacher à l'enseignement explicite, ou du moins à la pensée implicite, du fondateur de la foi. Il en est de même des pouvoirs de gouvernement et d'ordre qu'exerce dans la société religieuse la hiérarchie : ils seraient tout aussitôt privés d'efficacité pour les fidèles, si l'on démontrait qu'ils ne remontent pas, dans une suite inaltérée, jusqu'aux volontés du divin envoyé qui a formé l'Eglise<sup>1</sup>. A l'orthodoxie s'impose donc une tâche que le philosophe ne connaît pas, puisqu'elle doit retrouver ses assurances dans un passé qui devient toujours plus lointain<sup>2</sup>. Et il ne suffit pas qu'elle établisse entre les origines et les temps contemporains une continuité chronologique, ni même une continuité logique, car la première pourrait n'être qu'une façade et la seconde qu'un artifice, il faut encore que ce soit une continuité véritablement vivante, une identité dans le temps. La foi

1. Nous ne faisons jamais allusion dans cet ouvrage qui est avant tout philosophique au problème de la validité des ordres anglicans. Celui qui voudrait écrire un mémoire sur les positions différentes de Newman à ce sujet trouverait l'opinion de Newman anglican dans *V. M.*, I, p. 345, II, p. 107, 226 ; et de Newman catholique dans la note sur *l'Essai X* (*Essays*, II, p. 76-89), qui traite la question *ex professo*.

2. Ce problème n'est pourtant pas, répétons-le, propre aux orthodoxies ; les philosophies le trouvent aussi sur leur chemin en traits atténués. Certes, le philosophe pourrait se passer de l'histoire. Mais, si l'histoire lui est inutile lorsqu'il édifie, elle lui redevient nécessaire quand il éprouve ses idées en les comparant à celles des autres. Lorsqu'il réfléchit sur la nouveauté de sa doctrine, il doit toujours s'expliquer à lui-même, expliquer ensuite aux autres pourquoi la vérité est venue si tard, et par quel accident elle est apparue chez un seul. Aussi est-il amené à esquisser une histoire intégrale de l'esprit humain. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les philosophes ont presque tous cherché dans une vue prise sur le passé de l'humanité les motifs d'espérer pour l'avenir le rayonnement. Que l'on songe à la fameuse loi des trois états, à Hegel, à Renouvier, enfin au dernier chapitre de *L'Evolution créatrice*.

d'aujourd'hui pour s'imposer doit être non seulement celle d'hier, mais celle d'avant-hier et de toujours<sup>1</sup>.

Or le temps emporte toute institution loin de ses sources par un mouvement inexorable. Il la modifie en bien des manières dans sa structure externe. En accumulant les occasions de déviation et de péril, en rendant nécessaires les adaptations que signalent précisément les succès, en multipliant les schismes et les conflits doctrinaux, il rend plus improbable la persistance substantielle du premier dépôt. Le problème de l'identité, ou, comme on disait au temps de Bossuet, de la perpétuité devient à chaque siècle plus complexe. Sans doute chaque Eglise chrétienne le résout-elle pratiquement par l'éclat de ses œuvres et par l'autorité que donnent la vie, la durée et la possession. Et le peuple d'ailleurs est toujours porté à croire que l'état présent des institutions et des croyances reproduit l'antiquité. Mais cette confiance naturelle est à elle-même sa preuve : elle pourrait résulter de l'ignorance, et, pour un esprit critique qui ne voudrait rien accepter sans contrôle, l'autorité du magistère se fonde sur la vérification de ses titres par les données de l'histoire. Une Eglise peut proposer ses preuves ; elle ne saurait les imposer.

En occupant le royaume du temps le christianisme devait poser aux historiens, aux penseurs et aux controversistes le problème de son identité. Newman appartient de plein droit à ces trois familles. On comprendra sans peine qu'il ait très tôt fixé son regard sur cette difficulté essentielle et que jusqu'à sa mort il n'ait cessé d'y faire face.

Trois solutions différentes s'offraient à lui. Deux d'entre elles étaient extrêmes : celle du « protestantisme commun » qui, niant la durée, supprimait la question par sa racine même ; celle du système religieux qu'il appelait le « romanisme » aboutissait au même résultat par une méthode toute contraire : rejetant l'anti-

1. Cf. la lettre de LEIBNIZ à BOSSUET du 1<sup>er</sup> novembre 1692 : « Il y a bien à dire à ceci : « Hier on croyait ainsi ; donc aujourd'hui il faut croire de même. » « Car que dirons-nous, s'il se trouve qu'on croyait autrement avant-hier ? Faut-il toujours canoniser les opinions qui se trouvent les dernières ?... Cette raison est provisionnelle, mais elle n'est point décisive ».

quité, elle canonisait tous les moments de la durée. Entre ces deux erreurs passait l'anglicanisme, qui seul était fidèle à l'esprit de la primitive Eglise<sup>1</sup>.

## §I

Le « protestantisme populaire » ou comme dit encore Newman l'« ultra-protestantisme » était issu du « mouvement » de Wesley et de Whitefield : en dehors des frontières de « l'Eglise établie » il était représenté par le méthodisme et, dans cette Eglise même, il inspirait le parti des « évangeliques ». Pour les esprits formés à cette école le problème de l'antiquité ne se pose pas : l'antiquité, c'est l'esprit de l'Evangile, et l'on peut s'assurer qu'on porte cet esprit en soi par la simple lecture d'un livre « imprimé, traduit en anglais », et qui est la Bible. Il ne saurait être question de chercher où est l'Eglise de Dieu, et s'il y a « un royaume de Dieu visible sur la terre ». « La Bible est toute la religion du protestant. » Et la Bible se comprend et s'éclaire par elle-même : aucune autorité n'est nécessaire, que ce soit pour reconnaître l'inspiration des Ecritures, que ce soit pour en transmettre le texte, que ce soit enfin pour interpréter ses ambiguïtés. Le jugement personnel suffit à ces tâches. S'il y a une Eglise, elle est invisible et la foi seule l'appréhende<sup>2</sup>.

Il n'est pas surprenant que la conversion ait été conçue souvent par les « évangeliques », les baptistes, les quakers et les méthodistes de tout genre, comme une « nouvelle naissance » (*a new birth*), instantanée, irréformable dans le temps, faite pour l'éternité. Le salut s'obtient en effet par un contact direct entre l'âme et Dieu et sans qu'intervienne une société visible, chargée d'en fixer la légitimité ou d'en assurer les fruits : c'est rendre inutile tout appel à l'histoire et à la tradition. D'autre part, la certitude intérieure du salut est si parfaite que l'âme n'a plus à craindre

1. Cf. R.-H. HUTTON, *Theological Essays* (London, 1888), Ch. XII, *Romanism, Protestantism, Anglicanism*, surtout p. 382 et sq., où HUTTON cite *Loss and Gain*, p. 290-292.

2. *V. M.*, I, p. 33, 35, 151 et sq. 167. Sur cette « religion de la Bible » dans laquelle Newman avait été élevé par sa mère, puis par Mayer et Th. Scott, voir *Apo*, p. 2-5, et *Grammar of Assent*, p. 56-58.

ces risques qui paraissent inhérents à l'exercice de la liberté<sup>1</sup>. Par son individualisme radical, par le refus qu'il oppose à toute organisation fondée sur l'autorité, par la doctrine de la « justification par la foi seule », par le morcellement même de ses sectes, par les successions de ses « réveils », le « protestantisme commun » soustrayait la vie religieuse à la durée<sup>2</sup>.

Newman avait été élevé dans l'évangélisme. Les « évangéliques » repoussaient l'idée de la régénération par le baptême, mais ils insistaient beaucoup sur le XVII<sup>e</sup> des trente-neuf articles, lequel, à propos de la prédestination et de l'élection, met en relief la gratuité absolue de la grâce qui justifie. La conversion soudaine était bien regardée comme un idéal, mais, l'expérience prouvant qu'elle n'était pas toujours réalisée même chez les plus parfaits, on ne s'étonnait pas trop d'une invasion graduelle de la lumière. Lente fut, semble-t-il, la conversion de Thomas Scott à qui Newman « devait presque son âme ».

A l'âge de quinze ans, vers l'automne de 1816, Newman avait connu une expérience religieuse de style évangélique et calviniste<sup>3</sup>. Il s'était senti appelé, élu pour la gloire éternelle. Il devait garder, pendant six ans, cette croyance d'élection. Mais très vite, et dès 1821, il commença à dégager le sens authentique de cette première grâce des formules mentales qui lui avaient servi à l'exprimer<sup>4</sup>.

1. Voir WESLEY, *The new birth : a sermon on John*, III, 7 (London, Paramore, 1784) ; sur la conversion Wesleyenne, voir l'article d'HUTTON (1875) : *The metaphysics of conversion*, recueilli dans ses *Contemporary Thought and Thinkers*, I, p. 369-376. Newman avait la plus grande sympathie pour le méthodisme, où il voyait revivre, sous une forme altérée, l'esprit du monachisme primitif (*H. S.*, II, p. 102, 165 ; cf. *Essays*, I, p. 403-405, 410, 412 ; 415-422). Wesley lui semblait l'ombre et la figure d'un saint catholique (*Dif.*, I, p. 90-91).

2. Voir sur les conversions instantanées la belle préface de l'ouvrage de J. CHEVALIER, *Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles des origines à la fin du sixième siècle* (Lyon, Paris, 1925) p. VIII-XI, et G. SWARTS, *Salut par la Foi et Conversion brusque* (Paris, Vrin 1931).

3. *Apo.*, p. 6, où Newman compare catholicisme et calvinisme. Cf. l'article *Newman* du Dictionnaire de Théologie catholique, p. 328. Voir aussi PRZYWARA, *Ringn der Gegenwart. Der Newmansche Seelentypus in der Kontinuität Katholischer Ascese und Mystik*, p. 845-872.

4. *Apo.*, p. 4. Henri BREMOND analyse avec profondeur cette page dans son *Newman*, page 226 : « ... nos préjugés, nos habitudes d'esprit, nos

Rejetant l'idée d'une conversion intemporelle, il retint l'assurance d'une rencontre entre « deux êtres, tous deux uniques, tous deux suprêmes, tous deux attestés par une évidence éblouissante, lui-même et son Créateur ». Par la suite, cette conviction devait durer sans obscurcissement. En 1864, Newman écrivait qu'il en était plus certain que de l'existence de ses mains et de ses pieds. Quant à sa « conversion », dès 1821, il en parlera « avec une extrême défiance », et pour « adopter le langage des livres », — (*juxta praescriptum*, dira-t-il encore en 1826). En réalité, « il n'avait rien éprouvé de violent », mais « la force du Saint-Esprit lui avait simplement fait renouveler son adhésion à des principes qu'il avait déjà compris et qui avaient, en une certaine mesure, inspiré sa conduite dans sa jeunesse »<sup>1</sup>.

L'écart qu'il avait senti entre la théorie calviniste et son expérience, joint à un certain dépit contre lui-même, lui firent saisir dès ce moment-là que le temps entraînait à titre d'élément substantiel dans les états les plus profonds et les plus personnels de l'âme. Toute sa prédication de Sainte-Marie d'Oxford est imprégnée de cette vue, et c'est peut-être ce qui lui donne, parmi les monuments de l'éloquence chrétienne, un incomparable accent d'intimité, de nouveauté et de perfection. Newman y observe l'âme incarnée, l'âme temporelle, et le mystère de notre être<sup>2</sup>. A ses yeux la vraie vie de l'esprit n'est pas à chercher sur les hauteurs d'une expérience rare qui nous introduirait en une durée plus haute ; elle n'est pas non plus dans ce temps précipité et affairé d'où Gérontius à la mort sentira qu'il s'évade

*I hear no more the busy beat of time*<sup>3</sup>

Elle est dans une durée assurée et pourtant inquiète, une durée de maturation et d'attente.

erreurs, nos idées du moment, les théories que l'éducation nous a imposés et que nous croyons de bonne foi admettre, loin de s'évanouir à l'apparition des clartés surnaturelles, reflètent pour un instant leur lumière et se glissent rayonnantes dans le cortège du soleil levant... Les voix qui appellent le converti ressemblent à l'inspiration des poètes. Chez ceux-ci, en même temps que la puissance créatrice se met en branle, les vieux défauts mal corrigés se raniment. »

1. *Cor.*, I. p. 109.

2. *P. S.*, IV, XIX, p. 283-287.

3. *Dream of Gerontius*, § 2.

A la conversion soudaine et radicale du méthodisme, à la justification intemporelle des Luthériens, il substitue par des exemples tirés du cœur humain, de la raison et de l'expérience de la vie, la notion d'une sanctification intérieure, longue et difficile<sup>1</sup>, d'une conversion lente, graduelle<sup>2</sup>, scandée d'appels renouvelés<sup>3</sup>, de visites secrètes, attendues et pourtant imprévues<sup>4</sup>, d'une insécurité toujours ressentie<sup>5</sup>, de risques à courir<sup>6</sup>, d'une vigilance nécessaire jusqu'à la fin<sup>7</sup>, d'un développement purificateur qui se poursuit dans l'au-delà pour rendre l'âme digne de sa gloire<sup>8</sup>. Ce n'est pas à tel point du temps, à tel moment de la vie que la grâce descend : aussi l'amour chemine-t-il avec la crainte pour compagne<sup>9</sup>. Le présent reste toujours un lieu d'ambiguïté et d'incertitude, mais, en s'évanouissant dans ce que nous appelons le passé, voici que sa qualité change : sa monotonie devient de l'harmonie ; son remous, de la stabilité ; la difficulté

1. *P. S.*, I, I, *Holiness necessary for future Blessedness* (août 1926) ; cf. *Lectures on Justification*, p. 96-97 et le parallèle entre Luther et saint Augustin, *Ibid.*, p. 64-66.

2. *P. S.*, VIII, II, *Sudden conversions*, p. 221 et sq. Newman remarque que, si le changement est graduel, il n'est pas uniforme, mais il procède par sauts et par bonds *by fits and starts*, étant influencé par les événements extérieurs et par d'autres circonstances (p. 225) (25 janvier 1832). Cf. *WARD*, I, p. 322 ; *Loss and Gain*, p. 294-295.

3. *P. S.*, VIII, II, *Divine calls*, p. 23 : *For in truth we are not called once only, but many times ; all through life Christ is calling us* (27 octobre 1839).

4. *P. S.*, II, x, *Secrecy of divine visitations*, p. 110-113 (2 février 1831). Commentaire dans *H. BREMOND, Newman, méditations et prières* traduites par M. A. PÉRATÉ (p. xx-xxiii).

5. *P. S.*, I, iv, *Secret faults*, p. 56 : *to be at ease is to be unsafe* (12 juin 1825) ; cf. I, xxiv, p. 323 (26 août 1832).

6. *P. S.*, IV, xx, *The ventures of faith* (21 février 1836), p. 295 et sq.

7. *P. S.*, IV, xxii, *Watching*, p. 323 (3 décembre 1837).

8. *P. S.*, III, xxv, *The Intermediate State*, p. 376, 377 (1<sup>er</sup> novembre 1835). Il y aurait une belle étude à écrire sur le développement de la notion de « purgatoire » dans la pensée de Newman. Indiquons ici les textes essentiels : *P. S.*, II, p. 322-323 ; III, p. 371-382 ; IV, p. 92, 101, 114, 115, 125-26 ; *V. M.*, I, p. 72-73 ; 174-180 ; *V. M.*, II, p. 37, 110 ; *Dev.*, p. 388-393 ; *Dream of Gerontius*, *passim* ; *Sermon notes*, p. 25, 26, 270 ; *WARD*, II, p. 567 ; *Documents inédits*, p. 94-98. On sait que la doctrine « scolastique » (1553) ou « romaine » (1563) du Purgatoire était condamnée par le xxii<sup>e</sup> des trente-neuf articles comme une « *res futilis inaniter conficta* ».

9. *P. S.*, I, xxiv, *The religion of the day*, p. 322 et sq. (26 août 1832).

se calme, les gestes de Dieu transparaissent enfin et le Christ se manifeste dans le souvenir<sup>1</sup>.

On retrouve la même préoccupation dans le domaine psychologique et moral. Newman est toujours soucieux de faire descendre les vertus, les intuitions et les dons dans le domaine des habitudes pour les incorporer à la personne. Sans ce constant et perpétuel usage, l'intelligence deviendrait raisonnante, analytique, argumentative ; la foi tendrait à la superstition, à la crédulité et au fanatisme ; c'est pourquoi l'homme est responsable de ses goûts, de ses opinions, de ses amours, responsable de sa foi même<sup>2</sup>.

L'antagonisme classique de la foi et des œuvres ne pourrait-il pas se résoudre par l'analyse de ces habitudes de l'âme ? C'est ce qu'a tenté Newman dans son traité de la justification. La foi qui justifie n'est pas une émotion pure, mais elle est l'opération d'une puissance qui demeure en nous et qui travaille notre volonté de manière à ne *faire* qu'un avec elle<sup>3</sup>. Elle n'assure pas une rénovation (*renovation*), mais un renouvellement (*renewal*)<sup>4</sup>.

Un même progrès l'amenait à reconnaître la nécessité d'une Eglise visiblement unie. Bien que l'Eglise se soit rompue en plusieurs fragments par la puissance du démon et qu'elle semble ainsi divisée contre elle-même<sup>5</sup>, elle ne saurait être un corps distinct, secret, complet et peuplé de saints qui ne feraient pas partie de la communauté des fidèles<sup>6</sup>. Sans doute peut-on dire que la plus grande partie de l'Eglise est invisible, puisque l'Eglise n'est pas terrestre, et qu'elle est vraiment la demeure des âmes solitaires<sup>7</sup>, mais cette Eglise des « saints cachés au monde » est

1. *P. S.*, IV, xvii, *Christ manifested in remembrance*, p. 261, 262 (7 mai 1837) ; cf. V, vi, *Remembrance of past mercies* (22 septembre 1838).

2. *U. S.* *La foi et la raison comme habitudes de l'âme*, p. 36, 37, 101, 104, 172. — Tel est aussi le secret de la logique personnelle de Newman, logique de la conviction plus que de la preuve qui, par une accumulation de suggestions, de faits et d'exemples, vise à créer une habitude de pensée.

3. *Just.*, p. 293, 302 (cf. RAVAISSON, *De l'Habitude*, p. 55).

4. *Just.*, p. 184 et 187-88.

5. *P. S.*, III, xiv, p. 191.

6. *P. S.*, III, xv, p. 207 ; xvi, p. 230 (*The Church Visible and Invisible*).

7. *P. S.*, IV, x, p. 153 ; xi, p. 172, 175, 177-178 ; xii, p. 197.

moulée dans le visible et c'est en lui qu'elle se mûrit insensiblement<sup>1</sup>.

Nous voyons assez par là comment l'expérience morale et religieuse détache Newman des doctrines évangéliques qui avaient formé son âme. La religion de la lettre biblique et de l'« expérience religieuse », qui était, à son époque, celle de tant d'anglo-saxons, ne lui paraît pas soutenue par les faits les plus communs.

## § II

Elle ne lui paraît pas davantage appuyée par le témoignage de l'histoire.

Examinons les difficultés propres à chacun des deux systèmes que Newman oppose et que nous appellerons avec lui romanisme et anglicanisme. Dans un de ses essais il résume en ce court dialogue la position des partis :

*Angl.* — Notre enseignement est le vrai, parce que c'est l'enseignement primitif ; le vôtre n'est pas vrai, parce qu'il est nouveau.

*Rom.* — Notre enseignement est le vrai, parce qu'il est partout le même ; le vôtre n'a pas de garant, parce qu'il est local et privé.

*Angl.* — C'est l'antiquité qui est notre règle ; ce sont les apôtres qui sont nos guides. Le consentement des anciens, voilà le modèle de la foi.

*Rom.* — C'est la catholicité qui est notre règle, le consentement universel, voilà le modèle de la foi.

*Angl.* — Vous êtes séparés des Pères.

1. *P. S.*, III, xvii, p. 240 ; IV, p. 176 ; VII, xvii, p. 234-240. Pourtant, Newman hésitait à se fixer dans cette vue. En 1837, dans son sermon sur la communion des saints, il faisait remarquer que le baptême ne nous fait pas entrer dans une Eglise visible, — ici grecque, là anglaise, là romaine, — mais dans la compagnie invisible des élus (IV, p. 176). Quant aux Eglises, elles sont comme des îles recouvertes par un déluge (IV, xi, 14 mars 1837). En 1841, il accentuait encore ce caractère invisible du royaume de Dieu : ce royaume est au dedans de nous par une présence toute secrète : (*Sermons preached on the subjects of the day*, xxi à xxiv ; cf. *Apo.*, p. 157 ; *Diff.*, I, p. 88).

*Rom.* — Et vous, vous êtes séparés de l'Eglise vivante et présente<sup>1</sup>.

Ainsi, le « romanisme » triomphe dans le présent ; il est la multitude et il a l'autorité. Mais il devient difficile d'accepter un tel système quand on compare les temps présents aux origines. L'Eglise romaine a interdit aux laïques la communion au calice. Elle a imposé au clergé le célibat. Elle a défini les peines du Purgatoire. Elle prône l'invocation des Saints et l'adoration des images, la dévotion à la Vierge et l'infaillibilité du pape. Si le romanisme est vrai, comment expliquer que ces pratiques et ces dogmes ne paraissent pas dans les *credos* primitifs<sup>2</sup> ? — L'Eglise romaine, pour répondre à cette difficulté, dispose de deux procédés, qui d'ailleurs s'excluent l'un l'autre. On l'entend parfois soutenir que les apôtres avaient, malgré le silence des documents, toute la foi qui devait se manifester plus tard. Mais, cette thèse étant bien difficile à concilier avec l'histoire, elle préfère en général professer que les papes et les évêques du XIX<sup>e</sup> siècle en savent plus que les apôtres<sup>3</sup>. Reste, il est vrai, une troisième solution : elle consiste à dire que les apôtres et le Christ lui-même ont eu deux sortes d'enseignements, l'un exotérique qui s'est traduit dans le culte de leur temps et qui est venu jusqu'à nous par la voie d'une tradition publique, l'autre ésotérique, secret, transmis sous le manteau. Mais la *disciplina arcani*, si elle a eu sa place au V<sup>e</sup> siècle, fut une

1. *Essays*, II, p. 5. — Newman remarquera plus tard qu'il y a de l'artifice dans cette opposition. Le romanisme « n'est pas l'Eglise romaine, mais une certaine caricature de cette Eglise, une sorte d'extrapolation de certaines de ses tendances ; c'est l'Eglise romaine considérée uniquement sous l'aspect de son action politique » (cf. *V. M.*, I, p. xxix et 83). De même, l'anglicanisme dont il parle est moins l'anglicanisme officiel que l'anglicanisme idéal. En somme, romanisme et anglicanisme sont des « tempéraments » (*temper*) et des « mentalités » (*mind*) : ils se fondent sur des principes (*first principles*) que Newman cherche à définir.

2. *V. M.*, II, p. 106-113 ; cf. *Essays*, II, p. 41, 119-122 ; *V. M.*, I, p. 69-71, 223.

3. Voir *V. M.*, II, p. 93-141 (Sur la manière de conduire la controverse avec Rome, *tract* 71, 1836) ; *Essays*, II, p. 13 ; cf. LEIBNIZ à BOSSUET, 1<sup>er</sup> octobre 1692 : L'Eglise « canonise les opinions qui se trouvent les dernières et autorise les abus dominants ». Sur cette controverse de BOSSUET et de LEIBNIZ qu'il est intéressant de confronter avec l'histoire intellectuelle de Newman, on lira J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, p. 320 et sq.

mesure momentanée, que la prudence dictait : elle ne paraît pas primitive<sup>1</sup>. On a pu légitimement l'invoquer pour expliquer certains silences, mais elle ne saurait être tenue pour un procédé général dans l'Eglise<sup>2</sup>. — Ne pourrait-on pas dire encore que les apôtres croyaient implicitement ce qui est apparu plus tard : c'était en eux sous les espèces d'un sentiment, d'une opinion inconsciente qui n'était pas définie en termes exacts et sous une forme intellectuelle<sup>3</sup>? — Il est vrai que nous avons de la peine à dire sur-le-champ tout ce que nous croyons. Mais n'est-il pas arbitraire de vouloir déterminer, après tant de siècles, la pensée implicite des apôtres? De quel droit pouvons-nous assurer les réponses qu'ils auraient pu donner à des problèmes que les circonstances ne leur ont jamais posés? Certes il y a dans l'Eglise, comme dans toute société, une coutume, un corps de lois non-écrites que chaque génération transmet à celle qui suit, mais la question est précisément de savoir si ces coutumes sont apostoliques, si elles ont par là une autorité divine sur les consciences<sup>4</sup>. Les anglicans admettent eux aussi ces traditions implicites, mais ils veulent les contrôler. Or l'histoire seule peut prouver qu'une tradition a ses racines dans l'antiquité, qu'elle a été continuellement acceptée et que nul ne peut parler d'une introduction postérieure<sup>5</sup>.

Le romanisme s'interdit de faire un partage entre les traditions : il les reçoit toutes. Sans doute contient-il et transmet-il l'antique vérité, mais il l'a laissée s'amalgamer avec des excès qui la rendent populaire et qui la pervertissent, — sauf cependant pour ces vrais spirituels qui savent toujours la ramener intérieurement à sa douceur et à sa pureté premières<sup>6</sup>. Il en peut donc admettre qu'il y ait eu, à quelque moment, un instant de défaillance, qu'une innovation ait été introduite, et qu'un anneau de la chaîne se soit brisé. Aucune lacune dans sa continuité, aucune maladie dans sa croissance. Pour illustrer cette permanence parfaite le romanisme ne peut donc choisir une période avec laquelle il établirait son

1. Newman a étudié la *disciplina arcani* dans les *Ariens*, p. 47-56 et p. 136, 137 ; *D. A.*, p. 195 ; *Dev.*, p. 27-29.

2. *Athan.*, II, p. 208-210.

3. *Essays*, II, p. 12, 13.

4. *V. M.*, I, p. 30-31.

5. *V. M.*, I, p. 37-38.

6. *V. M.*, I, p. 40-41.

identité. Ce n'est pas ici et là qu'il doit se reconnaître, mais partout et toujours. Il doit porter toute la suite des temps.

Telles sont les difficultés qui lui sont propres. Dès cette époque Newman se préoccupait des solutions rationnelles que les théologiens catholiques pouvaient proposer. Et il lui semblait que l'Eglise romaine serait un jour amenée à enseigner que « la Révélation est progressive et que les chrétiens d'aujourd'hui en savent plus que les Pères »<sup>1</sup>.

Quand Lamennais affirmait le progrès graduel de l'espèce humaine en connaissance et en vertu, il suivait sans doute la philosophie populaire de son époque, mais aux yeux de Newman il exprimait avec une égale fidélité l'enseignement de son Eglise. « Ceux aux yeux de qui l'Antiquité supplée la règle de foi, ne croient pas à la possibilité d'un accroissement substantiel de la connaissance religieuse ; mais les romanistes croient à l'existence d'un organe officiel de révélation, analogue au prophétisme juif, et qui serait chargé de déployer de temps en temps des nouveautés hors de l'abîme des conseils divins<sup>2</sup>. » Newman reconnaît que cette théorie du développement a « une grande force » et qu'elle permet de répondre à bien des embarras historiques. Mais elle risque aussi, remarque-t-il, de se retourner contre ses auteurs, et, en la poussant à ses dernières conséquences, on en peut faire un argument contre Rome. Le développement biologique implique, en effet, en même temps que la croissance et la floraison, la corruption et la décrépitude, et si Dieu a toléré que son Eglise se contracte momentanément en forme de monarchie, pourquoi n'aurait-il pas

1. *Essays*, II, p. 9-11 ; cf. LEIBNIZ à BOSSUET, 11 décembre 1699 : « Mais, si on accorde à l'Eglise le droit de définir de nouveaux articles de foi, on abandonnera la perpétuité, qui avait passé pour la marque de la foi catholique ».

2. *Essays*, I, p. 159 et sq., article fort curieux sur la chute de « De la Mennais » (octobre 1857). Aux yeux de Newman, Lamennais a vu dans l'Eglise catholique une sorte de *low church*. Sans doute comprend-il, mieux que le pape, les vrais devoirs de l'Eglise romaine : le soutien du peuple chrétien a toujours été la vie de la papauté (p. 162). Mais il est coupable, car il manque de patience, p. 160 (*like Jeroboam, he cannot bear to wait God's time*) et par son insoumission il a été infidèle à ses principes : il devait obéir (p. 169).

permis qu'elle se relâche et se démembrer un jour en un concert de fragments aristocratiques<sup>1</sup> ?

Au reste, la solution de Lamennais doit être rejetée pour une raison préalable : elle tourne le dos à l'antiquité. Bien plus, elle est contraire à l'esprit de la religion judéo-chrétienne, qui est un esprit de conservation et non de changement. Il ne saurait y avoir de progrès dans la connaissance religieuse, parce que chacun « commence, poursuit, achève pour lui-même » sans pouvoir livrer à son voisin ou transmettre à son descendant le fruit de son travail. La loi nouvelle a été « donnée une fois pour toutes ». Ainsi parlait saint Jude et avec lui les Pères, qui sont les premiers témoins. Dira-t-on que sous l'ancienne Loi il y avait eu accroissement de clarté ? Il est vrai que de Samuel à Malachie l'Eglise fut invitée à regarder en avant pour recevoir une lumière grandissante. Mais les prophètes d'Israël avaient toujours soin de rapporter à l'antiquité la vérité de leur enseignement. Le passé était le garant de l'avenir. C'est sur le souvenir que se fondait l'espérance. Moïse recommandait les prophètes qui, à leur tour, se recommandaient de Moïse<sup>2</sup>.

### § 3.

La théologie anglicane s'est constituée dans le feu de la controverse et sous la pression des circonstances. Newman ne fait aucune difficulté à reconnaître qu'elle ne présente pas cette unité systématique qui fait le prix de la théologie romaine ou de celle de Calvin. Pas davantage elle n'en a la continuité. Elle ressemblerait plutôt à un tas de pierres qu'à un corps vivant qui se déploie et se développe sous l'effet d'une force intérieure. Aussi des raisonneurs hâtifs ont-ils beau jeu de la rapporter à des

1. *Essays*, II, p. 43-44 et la note.

2. *P. S.*, VII, XVIII (27 mars 1830), p. 243 et sq., et surtout 252-53. Dans ce sermon on voit la répugnance de Newman pour tout ce qui est développement. Dans un sermon sur « la fidélité au passé » Newman note que le progrès religieux se distingue du progrès scientifique, en ce que chaque chrétien doit refaire le chemin pour son propre compte, sans qu'il puisse profiter de l'acquis antérieur. « L'histoire religieuse de chaque individu est aussi solitaire et complète que l'histoire du monde ». (*P. S.*, VII, XVIII, p. 248).

sources distinctes (romaine, luthérienne et calviniste), comme si elle n'était pas autre chose qu'un assemblage. Cependant ce désordre est-il un si grand mal ? Les systèmes, si puissants sur l'esprit, ont aussi leur inconvénient : ils risquent de substituer la raison à la foi. Au demeurant la variété même des manifestations théologiques de l'anglicanisme témoigne assez qu'il est pourvu de certains principes vivants<sup>1</sup>.

Ces principes, qui sont en même temps des motifs de crédibilité, se ramènent à deux. L'un est d'usage facile : c'est l'argument du juste milieu. L'autre est plus délicat à manier, mais il est fondamental : nous voulons parler de la conformité de l'Eglise anglicane à l'Antiquité.

Le caractère de l'anglicanisme en tant que système est de représenter un juste milieu ; sans cela il se résoudrait en catholicisme ou en protestantisme<sup>2</sup>. Ce principe de mesure permet de le tenir pour un « type » du christianisme, et ce faisant il le recommande au monde.

Il en appelle au bon sens de l'humanité. L'esprit de l'homme a toujours connu la fascination de l'excès, et les théologiens dans leurs controverses sont particulièrement portés aux solutions absolues. Or la vérité comme la vertu réside dans un milieu. Aussi est-elle toujours modérée. Elle sait supporter avec patience les partis extrêmes, parce qu'elle ignore l'aigreur qu'ils ressentent l'un pour l'autre. Etant libérale, elle est compréhensive. Comme elle se trouve en quelque sorte au centre de toutes les erreurs, sans participer à aucune d'elles, on peut dire qu'elle les gouverne, qu'elle les rassemble et les fait conspirer sous un sceptre doux et gracieux. Elle n'encourage ni la tiédeur, ni le scepticisme, mais elle s'abstient aussi de jeter l'anathème sur les erreurs d'opinion, sauf lorsque l'usage de l'Eglise primitive l'y autorise. L'impartialité, la patience, l'indulgence, la tolérance, la tendance à tout unir et concilier sont autant d'attributs d'un tel système.

1. *Essays*, I, p. 179-183. Nous résumons ici l'analyse pénétrante faite par Newman dans l'article intitulé *Palmer's view of faith and unity* (octobre 1838) ; voir aussi la note de 1871, p. 216-221.

2. *Apo.*, p. 68.

Quand la théologie prend cette forme, on conçoit qu'elle soit joyeusement accueillie par le pouvoir civil, toujours porté à ne voir dans les croyances religieuses qu'une source intarissable de confusion et de discorde. Une doctrine si mesurée tempère l'âpreté des discussions, elle aplanit les différends, et loin d'inciter les clercs à discuter les mystères de la foi, elle les pousse à rechercher les biens de la terre, qui sont plus palpables<sup>1</sup>.

Un tel système ne saurait satisfaire les vrais amis de la religion : il est si peu probable que la vérité religieuse réside dans un milieu entre deux erreurs ! Au reste l'Eglise d'Angleterre ne tire pas son assurance de ce caractère moyen : il peut être la raison politique de son établissement, un surcroît de preuve, une

1. Dans ce paragraphe, nous utilisons les remarques faites par Newman en 1850 (*Diff. felt.*, I, p. 374 où il cite « avec honte et peine » une page de la *Via Media*, I, p. 26). Nous anticipons donc légèrement sur sa pensée d'alors. En 1840, le caractère de juste milieu était à ses yeux pour l'Eglise une note de vérité. En 1850, c'est une note d'erreur. Il remarque alors que cette position d'Eglise médiane n'est pas nouvelle dans l'histoire ecclésiastique : elle a reparu chaque fois que l'Eglise s'est alliée trop étroitement au pouvoir civil. Eusèbe de Césarée est pour Newman la première figure des théologiens anglicans.

On peut rapprocher de l'argument du milieu une apologétique à laquelle Newman était visiblement sympathique, bien qu'il ne l'ait pas employée expressément et qui s'appelle la *théorie des branches*. Par la faute des uns et des autres, l'Eglise catholique existerait sous des formes différentes. (*P. S.*, III, x, p. 305 et sq.) Chacune de ces formes est légitime sur la terre où elle a grandi. Ce serait un schisme de dresser l'Eglise contre l'Eglise dans un même pays, par exemple de créer un évêché anglican à Malte ou à Jérusalem (*Apo.*, p. 149). Mais pour peu qu'une Eglise puisse vérifier son origine apostolique et la pureté de sa foi, elle est « une branche » de l'Eglise catholique. Ainsi, malgré une séparation apparente, l'Eglise garde encore une unité visible. Entre l'Eglise romaine et l'Eglise grecque, l'Eglise d'Angleterre serait une sorte d'*ecclesia media*. Dans les premiers temps d'ailleurs, chaque Eglise n'était-elle pas indépendante de ses voisines et leur réunion n'était-elle pas comparable à une collection de cristaux ? (*Apo.*, p. 107). Newman a eu plusieurs fois l'occasion de s'expliquer sur cette « théorie des branches » : *Diff. felt.*, I, p. 164-196 ; *Loss and Gain*, p. 17, 18 ; *Essays*, I, p. 216-221 (*Note on Essay V*) ; — enfin dans une préface à un ouvrage de W. PALMER, qu'il écrivit à la fin de sa vie : cf. *Notes of a Visit to the Russian Church by W. PALMER, selected and arranged by card. Newman, Prefatory notice*, p. v-vii. Remarquons d'ailleurs que les théologiens anglicans n'ont généralement pas considéré cet état comme un état de droit, mais comme un état de fait : voir T. A. LACEY, *De l'unité de l'Eglise d'après les théologiens anglicans* dans la *Revue anglo-romaine*, II, p. 535 et sq.

méthode de controverse. En réalité l'Eglise demande au passé ses titres : la *Via Media* est une *Via Antiqua*<sup>1</sup>.

L'anglicanisme, qui est historiquement un schisme du catholicisme, doit expliquer pourquoi il s'est séparé. Bien que le principe de sa théologie soit défensif, il ne peut se justifier sans attaquer. Si l'enseignement de Rome est erroné, c'est qu'il est une nouveauté. L'enseignement de l'Eglise anglicane est primitif<sup>2</sup>. Elle se règle sur l'antiquité, c'est-à-dire sur les apôtres. Mais comment s'assurer de sa fidélité à cet esprit ?

De deux manières. D'abord en consultant les *Ecritures* qui, remontant aux temps apostoliques, contiennent tout ce qui est nécessaire pour le salut. — Ensuite en recueillant la *Tradition*. Examinons donc ces deux sources.

L'Ecriture est nécessaire, cela est admis. Mais est-elle suffisante ? On ne peut répondre à cette question par l'Ecriture, qui est muette sur ce point là.

L'Eglise anglicane, il est vrai, enseigne que la « Tradition prêche, tandis que l'Ecriture prouve »<sup>3</sup>. Mais c'est un postulat. S'accorde-t-il avec le caractère et la structure de l'Ecriture ? En posant cette question préalable, Newman esquissait ce qu'on devait appeler plus tard la question biblique.

Newman regarde la Bible d'un œil neuf. Si Dieu, dit-il, inspire ce livre, il a laissé aux hommes le soin de l'écrire et ceux-ci l'ont fait d'une manière toute libre et toute naturelle ; ils ont eu un dessein, ils ont subi des influences, ils ont connu l'hésitation et l'effort, ils se sont complétés les uns les autres. Aussi ce que nous nommons l'Ecriture, c'est, en fait, une collection de livres écrits

1. Cf. *Apo.*, p. 68 : « le titre était expressif, mais il ne me satisfaisait pas absolument, parce qu'il est à première vue négatif » ; et p. 113 : « A mesure que le temps avançait, sans douter de la force de l'argument anglican tiré de l'Antiquité, je sentais que ce n'était pas seulement notre défense propre, mais que c'était aussi notre seule défense. »

2. *Essays*, II, p. 6.

3. *V. M.*, I, p. 267, 279. — Rappelons ici l'article VI des 39 articles : *Scriptura sacra continet omnia quae ad salutem sint necessaria, ita ut quidquid in ea nec legitur, neque inde probari potest, non sit a quodam exigendum, ut tanquam articulus fidei credatur, aut ad salutis necessitatem requiri putetur.* — Sur cet article voir E. J. BICKNELL, *A theological introduction to the Thirty-Nine articles of the Church of England*, p. 162-187.

par des auteurs différents et à des époques différentes. La forme de ces ouvrages est l'effet du hasard et de l'occasion. Ne nous étonnons pas trop que le Nouveau Testament ait toutes les apparences d'un document incomplet : il ne contient ni un code de commandements ni une liste de « points fondamentaux », mais seulement quatre vies du Christ composées à la demande de différents groupes de croyants, puis des épîtres écrites à des Eglises particulières, à des occasions particulières, et préservées accidentellement (si tant est qu'il puisse y avoir un accident en ce monde). On obtient un résultat analogue lorsqu'on livre à l'impression les papiers privés ou la correspondance d'un grand auteur : un tel recueil offre parfois des morceaux systématiques et didactiques, mais la plupart des pages sont pleines d'allusions ou de simples notes, — qui, loin de les expliciter, présupposent certains principes premiers, — ou bien encore de discussions sur des points spéciaux qui se trouvaient attirer l'attention des contemporains. Ce sont partout des hiatus, des répétitions, des contradictions apparentes, et il est bien malaisé de se frayer une route dans ce mélange<sup>1</sup>.

S'il en est ainsi, il est bien improbable que l'Ecriture contienne toute la vérité révélée. Pourquoi un paquet de lettres plus ou moins privées écrites par saint Paul renfermerait-il la somme des enseignements du Saint-Esprit ? Nous n'allons pas chercher dans l'Ecriture une histoire complète des événements séculiers qu'elle mentionne ? Pourquoi y chercherions-nous davantage une exposition complète de la doctrine<sup>2</sup> ?

Si maintenant nous examinions l'enseignement donné par le Christ dans les Evangiles, nous aurions une impression assez analogue. Le Christ use de formules, de maximes, d'expressions dont chacune comporte un sens déterminé et dont aucune pourtant ne saurait s'expliquer par elle-même : c'est en quoi son enseigne-

1. D. A., p. 146-147 et V. M., I, p. 281. Le tract 85 se retrouve dans le volume *Discussions and arguments* (1872) : il fut publié pour la première fois en 1838. Cette étude, qui est passée presque inaperçue ou du moins qui attira beaucoup moins l'attention que le tract 90, est pourtant parmi les plus suggestives et les plus prophétiques des œuvres de Newman ; en voici le partage : *Structure of Bible antecedently considered*, p. 143-151 ; *Structure of the Bible in matter of fact*, p. 152-169 ; *The impression made by Scripture statements*, p. 170-195.

2. D. A., p. 148 et 174.

ment est profond. D'un autre côté, il ne se soucie pas d'éviter les contradictions verbales : pour décrire les mystères, il emploie le langage le plus familier, et c'est en quoi son enseignement est simple. Mais, grâce à cette mystérieuse union de simplicité et de profondeur, l'enseignement de Jésus n'épuise jamais ce dont il traite, et le lecteur ne peut comprendre en un moment ses expressions, qui sont des ombres projetées par une réalité invisible, de véritables « semences de pensées ». Et de même, les actions du Christ qui sont des figures, ses miracles qui sont des types, ses paraboles, ses répliques, ses censures, tout manifeste une « législation en germe qui doit se développer plus tard <sup>1</sup> ». De plus, les croyances les plus essentielles sont parfois présentées par l'Ecriture d'une manière accidentelle et comme voilée. A lire les trois synoptiques, un lecteur ordinaire conçoit le Sauveur « comme un être surhumain, intimement uni à Dieu et possédant toute sa confiance, mais qui n'en reste pas moins une créature ». La simple lecture des Evangiles peut donner une idée du christianisme assez différente de celle qui est reçue dans l'Eglise catholique <sup>2</sup>. Le « ton » du Nouveau Testament est « moral, rationnel, impassible » ; il n'est en rien « sacramentel, ecclésiastique, chargé de mystère ». Le caractère de l'Ecriture est donc bien opposé à son sens réel <sup>3</sup>.

Les théologiens anglicans avaient d'ailleurs remarqué cette insuffisance de l'Ecriture pour supporter l'ensemble du dogme. C'est que l'Eglise anglicane elle-même admettait certaines pratiques, comme le repos dominical, qui ne se trouvent pas mentionnées dans l'Ecriture ; elle enseignait certaines doctrines qui n'y sont pas formulées, comme la virginité perpétuelle de Marie <sup>4</sup>. A cette difficulté, les anglicans répondaient ainsi : « On ne peut trouver explicitement dans l'Ecriture tous les dogmes et toutes les pratiques de l'Eglise, mais, ces dogmes et ces rites étant connus par la Tradition, on doit retrouver dans l'Ecriture les prémisses qui peuvent servir à les établir <sup>5</sup> ». Comment expliquer que cette

1. *V. M.*, I, p. 293-297.

2. *D. A.*, p. 184.

3. *D. A.*, p. 172-173. Newman donne comme exemple *Actes*, XX, 7, et I *Cor.*, V, 7.

4. *V. M.*, I, p. 280.

5. En cela, ils n'étaient pas aussi opposés qu'ils le pensaient à l'enseignement romain. Newman devait reconnaître plus tard que le

correspondance se produise toujours ? C'est, précisera Newman, par un de ces accidents heureux qui ne sont pas étrangers aux voies ordinaires de la providence. Il explique ainsi que les vérités de foi soient présentes dans l'Ecriture sous une forme implicite, enveloppée, elliptique, comme les filons minéraux, et qu'on ne puisse, à moins d'un miracle, les dégager et les exposer sans travail<sup>1</sup>.

Mais, si l'on ne peut trouver dans l'Ecriture que les preuves de la doctrine, et non la doctrine elle-même, si la règle de foi est comme enveloppée sous les bandelettes scripturaires, c'est que le canon des Ecritures présuppose l'existence d'un système ecclésiastique (*church system*) ou du moins d'une autorité qui choisit certains écrits entre bien d'autres et leur reconnaît la qualité mystérieuse de l'inspiration<sup>2</sup>, et il exige également l'existence, sinon (comme le pensent, selon Newman, les catholiques) d'un magistère qui détermine le sens de l'Ecriture par une sorte d'inspiration continuée, du moins d'une société spirituelle qui la conserve et qui témoigne à travers les âges de son antique signification<sup>3</sup>.

L'Ecriture nous mène donc à la Tradition. Mais qu'est-ce que la Tradition, et comment l'établir ?

La Tradition est une source de vérité tout à fait distincte de l'Ecriture. En fait la masse des chrétiens, malgré la diffusion de la Bible, tire sa foi de l'enseignement reçu à l'Eglise, donc de la Tradition<sup>4</sup> ; et on ne saurait assimiler la Tradition, comme le fait le docteur Hampden, à n'être rien plus que « l'Ecriture élaborée

différend était surtout verbal et qu'il venait de l'ambiguïté du mot prouver. « Vous ne dites pas, écrit Newman dans sa lettre au D<sup>r</sup> Pusey (1865), que toute la révélation est dans l'Ecriture, en entendant par là que la pure logique laissée à elle-même peut la tirer du texte sacré ; et nous, de notre côté, nous ne nions pas que la révélation ne soit dans l'Ecriture en un sens impropre, car nous pensons que la tradition de l'Eglise peut la reconnaître et la déterminer ». (Cf. *Diff. felt*, II, p. 12, et *V. M.*, I, p. 288 et 289).

1. *D. A.*, p. 150-151 ; *V. M.*, I, p. 277. L'argument du hasard heureux est emprunté à Butler qui avait eu, comme Pascal, à défendre contre les classiques le style de l'Ecriture (*Anal.*, II, III, p. 218).

2. *D. A.*, p. 199-204.

3. *V. M.*, I, p. 268 et sq.

4. *V. M.*, I, p. 244.

par l'Eglise ». L'Ecriture n'aurait jamais existé que la Tradition existerait encore <sup>1</sup> ; à Nicée elle a été invoquée contre Arius avant l'Ecriture même.

Quant à la méthode pour connaître l'antiquité, elle est donnée par le fameux canon de Vincent de Lerins <sup>2</sup> : *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*.

Ce canon servait aux anglicans à établir le contenu de la Tradition. Ce n'était pas sans peine.

Il fallait d'abord définir l'époque dans les limites de laquelle on appliquerait les critères du *Commonitorium*. Il fallait définir l'antiquité <sup>3</sup>. Et il fallait ensuite supposer que cette période limitée présentait sur les points en litige un consentement véritablement universel <sup>4</sup>. En d'autres termes l'antiquité est pour Newman un véritable absolu historique, une période indivisible, incorrompue, et peut-être infaillible <sup>5</sup>.

Mais où faut-il arrêter l'antiquité ?

Newman se doutait-il qu'en cherchant à délimiter ces frontières il appliquait le canon de Vincent dans un esprit bien étranger à son auteur ? Le canon expose quelle attitude pratique doit avoir devant une doctrine nouvelle, fût-elle d'un grand docteur, ceux qui ont pour tâche de définir le dépôt officiel de la foi. Qu'ils se mettent en garde contre ce qui n'a qu'une autorité locale (*quod ubique*), contre ce qui est encore inusité ou insolite (*quod semper*), enfin contre ce qui est proposé par une voix solitaire (*quod ab omnibus*). Tel serait le sens *minimum* de ce fameux canon : il énonce une condition nécessaire qui n'est qu'une condition négative. Jamais le problème anglican de l'antiquité ne

1 *Essays*, I, p. 118 et 125-130.

2. Sur le canon de Vincent de Lerins, on lira l'édition du *Commonitorium* par F. BRUNETIÈRE et P. DE LABRIOLLE (Paris, Bloud). Newman a écrit un petit article sur Vincent de Lerins, recueilli dans *H. S.*, I, p. 375-396. Voir aussi R. S. MOXEN, *Modernism and Orthodoxy, an attempt to reassert the value of the Vincentian Canon in regard to modern tendencies of thought* (London, 1924). Voir aussi E. B. PUSEY, *First letters to the very Rev. J. H. Newman in explanation* (1869), II, p. 395.

3. Cf. *Loss and Gain*, p. 293, question 21.

4. Cf. *Loss and Gain*, p. 292, question 1, 2, 3.

5. *V. M.*, I, p. 37, 38 ; 68-71 ; 203, 205.

s'était posé au moins de Lérins. Quand il s'agissait de définir une hérésie, ou de formuler le dogme, on remontait alors au témoignage le plus ancien. A qui serait venue la pensée d'opposer à une période de corruption une époque de fidélité ? Vincent de Lérins acceptait comme une coulée d'une seule venue toute la durée qui allait du Christ jusqu'à lui. S'il arrêtaient au V<sup>e</sup> siècle, c'est que le V<sup>e</sup> siècle était pour lui le présent, c'est-à-dire la limite extrême où venait expirer la Tradition. — Faute d'un repère fixe, Newman hésite pour placer cette frontière de l'âge d'or. Tantôt ce sera le concile de Nicée ; à tout le moins le concile de 381, où l'arianisme fut totalement rejeté. Telle est l'impression que donnent les *Ariens* et les tracts de 1838<sup>1</sup>. Quelquefois cependant il semble que le *Commonitorium* de Vincent signale la fin des temps anciens : Newman affirme que l'infaillibilité de l'Eglise catholique n'est pas une doctrine apostolique, parce que les Pères qui ont précédé Vincent de Lérins n'en ont pas parlé<sup>2</sup>. Tantôt Newman songe au VII<sup>e</sup> concile œcuménique (787) à cause des anathèmes qu'il contient<sup>3</sup>. Tantôt il allonge l'antiquité jusqu'au Concile de Trente. Mais, lorsqu'il traite de la question *ex professo* dans sa conférence sur l'« indéfectibilité de l'Eglise catholique », il avoue qu'il est difficile de déterminer le moment exact où l'Eglise a sombré dans le gouffre de l'erreur : c'est une question libre. Ken le fixe au IX<sup>e</sup> siècle ; Bramhall, Jewell, Hall et Cosin au VI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire après les six conciles généraux ; Elisabeth semble s'arrêter à 451, et avec elle Laud, Usher, Stillingfleet, Waterland et Beveridge. Désaccord sans importance<sup>4</sup>. Disons que l'antiquité, c'est la période « où l'Eglise ne parle qu'un seul langage et où tous les chrétiens sont d'accord ». Qu'on ne songe point à

1. Le V<sup>e</sup> siècle est pour Newman le commentaire, l'éclaircissement, l'accomplissement des siècles qui le précédèrent (*D. A.*, p. 237-38).

2. *V. M.*, I, p. 54-55.

3. *Essays*, II, p. 7, où Newman affirme que nous voyons là pour la première fois la fabrication d'un article de foi par un concile général (cf. *V. M.*, I, p. 207).

4. *V. M.*, I, p. 203-207. En 1871, Newman corrige : « sans importance, comment peut-il l'être, quand la foi de la chrétienté, la foi de chacun de nous est déterminée par la limite qu'on a fixée pour l'antiquité ? » Sur cette difficulté, voir W. G. WARD, *Ideal of a Christian Church*, p. 104.

une antiquité géométrique, mais à une antiquité morale, dont la limite extrême peut varier dans une assez large mesure.

L'histoire du moins peut-elle retrouver dans cette large antiquité l'unanimité rigoureuse que le canon postule ? Remarquons qu'un seul témoin authentique qui se dresse contre l'ensemble des autres suffit pour emporter la vérité du *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Or, Newman devait vite reconnaître que cette entente n'existe pas sur chaque point de la doctrine. Il exprimera cette vue, en 1845, sous une forme pressante, brutale même dans l'introduction au *Développement*<sup>1</sup>. Mais, dès le temps de la *Via Media*, il croyait bon de se préparer une ligne de retraite. Bien qu'il se refusât avec Bossuet et Bull (et contre Pétau) à reconnaître des impropriétés de langage dans certains Pères anténicéens, il admettait déjà que le canon de Vincent de Lérins exigeait une interprétation. « La règle de Vincent n'a pas, disait-il, un caractère mathématique et démonstratif ; c'est une règle morale ; elle exige le jugement pratique et le bon sens pour son application. Par exemple, que signifie « *quod semper* » ? Cela signifie-t-il dans chaque siècle, chaque année, chaque mois ? Est-ce que « *ubique* » veut dire dans chaque pays, dans chaque diocèse ? Et le « *consensus Patrum* » exige-t-il que nous produisions le témoignage direct de chacun des Pères ? Combien faut-il de Pères, combien faut-il d'endroits, combien d'exemples pour que l'épreuve soit parfaite ? En fait ces conditions ne peuvent jamais être pleinement remplies : aussi le canon admet-il dans la variété des cas une application variée et différente ; jusqu'à quel point doit-on l'appliquer ? C'est à décider par les principes mêmes qui nous servent de guide dans la conduite de la vie, dans la politique, le commerce, la guerre<sup>2</sup>... »

1. Cf. LEIENIZ à BOSSUET, 14 mai 1700, XLIII : « Le *toujours* ou la *perpétuité* se peut sauver en quelque façon et à moitié... mais le *partout* ou l'*unanime* ne saurait subsister suivant votre propre aveu. »

2. *V. M.*, I, p. 56. — Newman admettra plus tard que la connaissance de la durée écoulée ne peut se faire sans un esprit vivant et présent qui soit non seulement témoin, mais encore juge du passé. La règle de Vincent ne peut suppléer cette présence. Et même, appliquée aux temps anténicéens, elle condamnerait la foi de Nicée (*V. M.*, I, p. 82<sup>3</sup> ; 269<sup>3</sup>). — De plus, Newman reconnaîtra que le *dictum* de Vincent sur la permanence est complété par un *dictum* sur le progrès religieux, cf. *V. M.*, I, p. 73 où il cite le *Commonitorium* § 28-30, se répondant ainsi

Nous venons de voir les principaux caractères du système que Newman avait formé. Ce n'était point sans une secrète incertitude. Dans sa conférence sur le jugement privé, il note que la *Via Media* est un expédient ; qu'elle est indéterminée comme la théologie anglicane ; qu'elle n'a été réalisée dans aucune société religieuse ; qu'au surplus un compromis (*a mean system*) est souvent un simple assemblage verbal<sup>1</sup>.

## II

Au temps où Newman tentait de rééditer littéralement l'antiquité, les circonstances le forçaient à devenir le chef d'un « mouvement » : l'action où il s'engageait contribua, plus encore que la réflexion, à le détacher de ses vues théoriques. En dégageant la philosophie contenue dans les études occasionnelles qu'il écrivit à cette époque, nous allons pouvoir suivre ses hésitations et deviner les voies où il s'engage.

Qu'il révèle aux avocats des « points fondamentaux » l'existence de la tradition prophétique, — qu'il définisse contre M. Milman la révélation progressive, — qu'il défende contre le docteur Summer l'originalité du mouvement d'Oxford, ce n'est plus à une Tradition

à lui-même : « *Forsitan, dicit aliquis, nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus... Sed ita tamen, ut vera profectus sit ille fidei, non permutatio.... Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolant et explicent, eadem tamen quae erant permanent. Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem... parva lactantium membra, magna juvenum, eadem ipsa sunt tamen.... Fas est ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurrentur, limentur, poliantur; sed nefas est ut commutentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem.* » Voir aussi V. M., I, p. 82, note 3 sur la p. 77.

1. V. M., I, p. 16 et p. 129, cf. p. xx, xxiv. Il assumait, disait-il parlant de lui-même en 1871, la vérité de la doctrine, et il cherchait la cohérence logique plus que la vérité. Celui qui cherche la vérité avant tout s'enquiert de témoignages, de preuves et de données historiques. Celui qui s'occupe surtout de la cohérence procède par arguments, confirmations et similitudes. L'hypothèse fait plus appel à l'imagination qu'à la faculté raisonnable. Et c'est pourquoi elle ne paraît pas sans rapport avec la rhétorique.

statique qu'il songe, c'est à ce qu'on pourrait appeler une Tradition en mouvement.

### § 1.

Pour atténuer les divisions des Eglises protestantes, pour endiguer les excès du jugement privé, les « latitudinaires » avaient tenté de définir les « points fondamentaux » de la foi<sup>1</sup>. Dire que les Eglises chrétiennes sont des branches séparées issues d'un tronc commun, auquel certaines ont fait des « additions », c'est admettre un fondement sur lequel chacun a bâti. De tous temps cette notion avait mis Newman en défiance<sup>2</sup>. Elle laissait en effet supposer que la vérité religieuse peut se détacher en relief à la manière d'un objet, que la vérité est d'un côté, l'Eglise de l'autre<sup>3</sup>. Or Newman n'avait jamais accepté que la vérité religieuse pût être ainsi abstraite de la vie intime de l'Eglise. — Mais, peut-on mettre tous les enseignements de l'Eglise sur le même plan ? Outre qu'il y a divers degrés d'assentiment<sup>4</sup>, il faut remarquer qu'au delà du *Credo* on trouve des « doctrines qui ne sont vraies que dans certaines circonstances, ou accidentellement, qui ne sont que des expédients, ou des développements de la vérité relativement à un certain état de choses : tel par exemple le devoir de l'union entre l'Eglise et l'Etat<sup>5</sup> ». D'autre part, Newman avait été amené à distinguer dans l'Eglise romaine à côté des dogmes formellement définis, ce qu'il appelait le *papisme* (*popery*), entendant par ce mot « son enseignement commun, son accent dans la controverse, ses aspects politiques et sociaux, ses croyances et ses pratiques populaires<sup>6</sup> ».

1. Cf. BOSSUET, *Histoire des Variations*, XIV, § CX et sq. ; XV, § LXXXVIII et sq. et A. RÉBELLIAU, *Bossuet historien du protestantisme*<sup>2</sup>, p. 312 et sq., et 542 sq. — Cf. *V. M.*, I, p. 333.

2. *Essays*, I, p. 204 ; *V. M.*, I, p. 214.

3. *Essays*, I, p. 210. FROUDE avait en horreur les « points fondamentaux » (*I nauseate the word*). Pour lui c'était une nouvelle édition du principe de la suffisance de la Bible (*Remains*, I, p. 415).

4. L'idée que l'assentiment a des degrés se manifestait déjà dans l'*Essai sur les Miracles*.

5. *V. M.*, I, p. 248-249.

6. *Apo.*, p. 105-106 et 123.

La différence entre l'enseignement formel de Rome et les manifestations populaires avait toujours été pour lui une pierre d'achoppement. On ne sait jamais, disait-il, ce que les catholiques romains croient et ce qu'ils ne croient pas, ni quel est le vrai sens des décrets de leurs conciles. Cette ambiguïté dans la conduite du magistère, qui tolère et sanctionne ce qu'il n'oserait pas définir, lui paraissait porter la marque de l'esprit mondain<sup>1</sup>. Plus tard, il essaiera de la justifier<sup>2</sup>. Au moment où nous en sommes de son histoire, elle le scandalise. Il reconnaît pourtant que, s'il y a une difficulté dans la conduite des romains, il en existe aussi dans son Eglise. Comment fixer, en l'absence d'un magistère infaillible, la liste des croyances nécessaires ? On ne saurait, en effet, à la manière des protestants, limiter la foi à l'Evangile, mais on ne peut davantage l'étendre, comme les catholiques, à toutes les corruptions de la dévotion.

Voilà donc Newman conduit à distinguer deux traditions. L'une est fixée dans le symbole baptismal, transmise d'évêque à évêque, et mise sous les yeux de chaque chrétien. Cette tradition, d'ailleurs, ne se borne pas à ces documents très concis qu'on appelle les symboles : elle s'exprime aussi dans les rites et dans les cérémonies, qui sont beaucoup plus que de pures traditions orales et qui témoignent de la croyance aux objets dont ils sont les signes. Tout ceci constitue la « tradition épiscopale » : c'est « l'hypotypose » dont saint Paul parle à Timothée<sup>3</sup>.

Mais Newman, à côté de cette tradition, distingue ce qu'il nomme la tradition prophétique. Les « prophètes et les docteurs » sont conçus par saint Paul comme les interprètes de la révélation ; ils en développent et en définissent les mystères, ils en éclairent les documents, ils en harmonisent le contenu, ils en appliquent les promesses. Leur enseignement est un vaste système qui ne saurait

1. *Apo.*, p. 105-106, cf. 123 ; *Essays*, II, p. 10 ; *V. M.*, II, p. 113 sq. ; le concile de Trente, dans ses décrets, ne parle pas de la peine sensible de Purgatoire, communément admise dans l'Eglise latine, mais « le catéchisme de Trente qui exprime la doctrine de Rome à l'heure actuelle » retient la notion populaire.

2. Voir en particulier *Apo.*, p. 257-59, et *V. M.*, I, p. xxxvii et sq., xlii-xlvi. Le principe de la solution est toujours l'idée d'économie. (*V. M.*, I, p. lx-lxi).

3. II *Tim.*, I, 13. — *V. M.*, I, p. 249 ; cf. *Essays*, I, *Apostolical tradition* (juillet 1836), p. 125-126.

tenir en quelques phrases, ni se résumer en un seul code ou en un seul traité : c'est un certain corps de vérités, qui pénètre l'Eglise comme une atmosphère, et qui est irrégulier à cause de sa profusion même. A certaines époques cette tradition coïncide avec la tradition épiscopale ; en d'autres temps, elle se dissout en fables et en légendes. Elle est en partie écrite, en partie non-écrite, en partie l'interprétation, en partie le supplément de l'Ecriture, tantôt conservée sous des expressions intellectuelles, tantôt cachée dans l'esprit et le tempérament des chrétiens. Elle s'exprime çà et là dans les liturgies, dans les œuvres de controverse, dans les fragments obscurs, dans les préjugés populaires, dans les coutumes locales<sup>1</sup>. La tradition prophétique est ce que saint Paul appelle τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος (*Rom.*, VIII, 6) la pensée de l'Esprit, le caractère, le tempérament, le souffle de l'Eglise, ou mieux encore à côté de l'Eglise quiescente, elle est l'Eglise en action<sup>2</sup>.

Mais la tradition prophétique n'est pas sûre. Elle est indéfinissable ; on la vit plus qu'on ne la voit. Elle est particulièrement sujette à de la corruption, si l'Eglise manque de vigilance<sup>3</sup>. D'autre part, qui peut tirer la ligne entre la tradition épiscopale et la tradition prophétique, entre ce qu'il faut croire et ce qu'il est mieux de croire, entre l'essentiel et le non-essentiel<sup>4</sup>, entre le domaine de la foi et celui de « la dévotion »<sup>5</sup> ? La doctrine qui définit les objets de la foi ne connaît pas de croissance, mais la dévotion se majore ; elle colore la croyance et elle peut tomber dans des abus<sup>6</sup>.

1. *V. M.*, I, p. 249-251. Cf. *Apo.*, p. 28, 29.

2. *Apo.*, p. 105. MOEHLER avait développé dans sa *Symbolik* (1<sup>re</sup> édition, 1832) une idée analogue : voir VERMEIL, *J. A. Möhler*, p. 143.

3. *V. M.*, I, p. 251.

4. *V. M.*, I, p. 254-259.

5. Cf. *Diff.*, II, p. 26 et sq. ; 106-118 ; *V. M.*, I, p. LXII.

6. *Diff.*, II, p. 77-89, où Newman expose des vues fort curieuses sur « l'excès » dans l'expression du sentiment religieux. La vie est mouvement et changement. Et dans ce mouvement vital il est fatal qu'il y ait à un certain moment de l'excès, spécialement dans le domaine des sentiments. « Les choses qui n'admettent pas l'abus ont très peu de vie intérieure. » (P. 89.)

## § 2.

Le rationalisme religieux pénétrait en Angleterre, mais c'était, comme il arrive souvent en ce pays, sous des formes ambiguës, voilées et déférentes. Un clergyman, M. Milman, qui se rattachait au cercle des Noëtiques et à l'école de Paley, avait publié en 1829 une *Histoire des Juifs* où il expliquait par des causes naturelles les faits auxquels la Bible et la tradition attribuaient un caractère miraculeux. M. Milman assurait son orthodoxie en distinguant deux aspects dans le christianisme : l'aspect théologique, qui ne relève pas de l'histoire ; et, à côté, l'aspect « temporel, social et politique » que l'historien peut retracer en décrivant les « modifications » qui ont permis au christianisme de s'accommoder à l'esprit des âges. Il se proposait d'établir l'influence du christianisme sur la civilisation, celle surtout de la civilisation sur le christianisme, — tout cela d'ailleurs « sans vues de polémique » et dans un ton « calme, impartial et impassible ». M. Milman ne craignait pas de sculpter d'avance sa statue : un homme d'Eglise, disait-il, qui, dans un âge de crédulité et d'enthousiasme, ose être rationnellement pieux, est un exemple de courage moral <sup>1</sup>.

Newman approuve l'idée de concilier la foi avec les exigences de la critique : la méthode de M. Milman, en elle-même, ne l'effarouche nullement. Elle s'accorde avec les voies ordinaires de Dieu : Butler l'aurait admise, et ne serait-elle pas approuvée par les Pères qui discernaient dans le Christ l'élément humain et l'élément divin ? Une distinction semblable anime tout le rituel ecclésiastique ; elle fonde l'interprétation allégorique de l'Ecriture ; elle est même en accord avec la conception courante des rapports de la science et de la philosophie, celle-ci étudiant les conditions, celle-là les causes des phénomènes. De toutes façons, l'étude de l'extérieur (*contemplation of what is outside*) n'emporte pas la négation de l'intérieur (*denial of what is inside*) <sup>2</sup>.

D'où vient pourtant que l'*Histoire des Juifs* laisse le lecteur dans l'incertitude, et qu'en fermant l'ouvrage il soit finalement convaincu du caractère tout humain de la religion ? D'où vient

1. Cité par Newman, *Essays*, II, p. 214 ; cf. p. 189-190.

2. *Essays*, II, p. 193-197.

qu'ignorer l'œuvre du Tout Puissant dans l'histoire ecclésiastique équivaille à la nier ?

C'est d'abord que les ordres de réalité que distingue M. Milman ne se séparent pas aussi aisément qu'il le croit : l'humain et le divin ne sont que deux aspects d'un système unique. Les accidents physiques ont dans l'ordre moral des retentissements imprévisibles : un cheval choppe, et voici qu'un peuple entier est délivré de son tyran. On ne saurait définir l'extension, la délicatesse infinie de ce tissu de causes et d'effets dans les mailles duquel repose l'univers. Il s'étend jusqu'aux cieux, mais il pénètre aussi nos pensées, nos habitudes, notre volonté même<sup>1</sup>. S'il en est ainsi, on ne peut étudier l'aspect extérieur et politique du christianisme, comme si cet aspect était seul. Le tente-t-on, qu'on est vite emporté plus loin qu'on ne voudrait : et quand on croit encore suivre les règles d'une méthode toute positive, on suggère une interprétation personnelle. Etablir les faits chrétiens sans vouloir porter un jugement favorable ou défavorable sur les principes qui sont leur vie, c'est faire, qu'on le veuille ou non, une théorie de ces faits, laquelle implique que le christianisme s'explique tout entier par des causes extérieures. Bien que M. Milman professe qu'il s'en tient aux faits, il insinue un système. Bien qu'il proclame détester les polémiques, il déclare une guerre<sup>2</sup>.

C'est que les principes, remarque alors Newman, ont une vie et une puissance qui ne dépendent plus de leurs auteurs ; ils font leur chemin malgré nous, et quand une théorie nous possède, nous ne sommes plus nos maîtres : elle nous fait parler son langage. Or le principe général de M. Milman pourrait s'exprimer dans la maxime suivante : rien n'appartient à l'Evangile que ce qui lui appartient en propre, mais tout ce qui lui appartient et que l'on rencontre également dans un système antérieur ou collatéral peut lui être enlevé comme un élément étranger. A ce compte, si le fluide électrique pouvait rendre compte des phénomènes de la vie, ce serait être mauvais philosophe que de croire encore à la présence de l'âme. En somme, M. Milman confond le processus extérieur avec la secrète opération de la providence et il argumente comme si les instruments de nature excluaient les opérations de

1. *Essays*, II, p. 191-192.

2. *Essays*, II, p. 214.

grâce<sup>1</sup>. Aussi est-il amené, par une sorte de vertige, à des jugements précipités. Il établit par exemple que l'Eglise dans ses premiers âges a *rencontré* séparément le judaïsme, l'orientalisme et le paganisme, puis que le système de l'Eglise *ressemble* à chacun de ces trois systèmes. « De la rencontre, il conclut à la probabilité de leur influence ; de la ressemblance, il conclut au fait de cette même influence »<sup>2</sup>. Au fond, M. Milman assume certains principes philosophiques étrangers à la méthode critique ; il n'est pas pur historien<sup>3</sup>. Et d'ailleurs, il ne saurait l'être, car il faut choisir ici entre deux conceptions de l'influence qui emportent deux philosophies du christianisme. Les influences sont-elles des causes, sont-elles seulement des occasions ? Le christianisme est-il un produit ou une essence originale ? Newman a pris nettement parti et, selon sa méthode préférée, à la fois érudite et poétique, il retrace les lignes générales du développement religieux en Israël et dans les débuts de l'Eglise. Cette brève esquisse de l'histoire universelle, qu'il citera plus tard dans le *Développement*, résume ses idées sur le progrès de la révélation : on nous excusera d'avoir essayé de la traduire :

« Voici ce qu'on accorde de toutes parts : on peut retrouver dans les philosophies et les religions païennes une grande partie de ce qui est généralement tenu pour la vérité chrétienne, soit dans ses rudiments, soit dans certains de ses aspects. Ainsi la doctrine d'une Trinité se retrouve à la fois dans l'Orient et dans l'Occident ; de même la cérémonie des ablutions et le rite du sacrifice. La doctrine du Logos est Platonicienne ; la doctrine de l'Incarnation est Indienne ; celle d'un royaume des cieux est Judaïque ; celle des Anges et des démons vient des Mages ; la connexion du péché avec le corps est Gnostique ; le célibat était connu des bonzes et des Talapoins ; l'idée d'un ordre sacerdotal est Egyptienne, l'idée d'une nouvelle naissance se retrouve en Chine et à Eleusis, la croyance en la vertu des sacrements est Pythagoricienne ; les honneurs rendus aux morts sont du polythéisme. Tel est en gros le fait qui nous est proposé ; M. Milman en tire cet argument : « Tout cela se rencontre chez

1. *Essays*, II, p. 229-230.

2. *Essays*, II, p. 234 ; cf. p. 235 et sq. les exemples cités.

3. *Essays*, II, p. 198, 201.

les païens, donc rien de cela n'est Chrétien ». Nous, au contraire, nous préférons dire : « Tout cela est Chrétien, donc rien de cela n'est païen ». Nous préférons dire, nous pensons avec l'appui de l'Ecriture que, dès le commencement, le Maître du monde moral a répandu les semences de la vérité sur toute l'étendue de sa surface, qu'elles ont pris racine d'une manière variée, qu'elles ont, comme il arrive, donné naissance dans le désert à des plantes, sauvages peut-être, pourtant vivantes ; de même que les animaux inférieurs, bien qu'ils n'aient pas d'âme, portent les marques d'un principe immatériel, de même les philosophies et les religions des hommes puisent leur vie dans certaines idées vraies, quoiqu'elles ne soient pas directement divines. Tel est l'homme parmi les animaux, telle est l'Eglise parmi les écoles du monde ; et de même qu'Adam a donné des noms aux animaux qui l'entouraient, de même l'Eglise depuis le début a jeté ses regards tout autour sur la terre, notant et examinant les doctrines qu'elle y trouvait. Elle a commencé par la Chaldée, ensuite elle a séjourné parmi les Chananéens, elle est descendue en Egypte, elle est passée de là en Arabie, jusqu'à ce qu'elle se fût fixée sur sa propre terre. Ensuite elle a rencontré les marchands de Tyr, la sagesse de l'Orient et le luxe de Saba. Elle fut ensuite emmenée captive à Babylone, puis elle parcourut les écoles de la Grèce. Et partout où elle allait, persécutée ou triomphante, toujours elle était un esprit vivant, l'esprit et le verbe du Très-Haut ; « assise au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant » <sup>1</sup>, s'attribuant ce qu'ils disaient de correct, corrigeant leurs erreurs, suppléant à leurs manques, complétant leurs commencements, développant leurs conjectures et ainsi élargissant graduellement l'étendue et affinant le sens de ses enseignements. Loin qu'il y ait lieu d'hésiter à accorder crédit à son credo parce qu'il ressemble aux théologies étrangères, nous allons jusqu'à soutenir qu'un moyen spécial par lequel la Providence nous a communiqué une connaissance divine a été de permettre à l'Eglise de la tirer, de la rassembler du monde entier, et en ce sens, « de sucer le lait des Gentils et de sucer la mamelle des Rois » <sup>2</sup>.

« Jusqu'où en fait cette méthode a-t-elle été : c'est une question

1. *Luc*, II, 46.

2. *Isaïe*, LX, 16.

d'histoire ; et nous croyons qu'elle a déjà été grandement exagérée et dénaturée par ceux qui, comme M. Milman, ont pensé que son existence était un argument contre la doctrine catholique. Mais a priori nous avons si peu de difficultés sur ce sujet que nous pourrions leur accorder volontiers (à moins que ce ne fut une question de fait et non pas de théorie) que Balaam était un sage oriental, ou qu'une Sibylle était inspirée, ou que Salomon fut enseigné par les fils de Mahol, ou encore que Moïse était un élève des hiérophantes Egyptiens. Cela nous est égal de nous entendre dire que la doctrine de l'armée des cieux vint de Babylone, alors que nous savons que cette armée chanta la nuit de la Nativité ; ou que la conception d'un Médiateur se retrouve dans Philon, si en vérité Jésus est mort pour nous sur le Calvaire. Et nous ne craignons pas davantage d'admettre que, même après sa venue, l'Eglise a été comme une sorte de maison du trésor où l'on distribuait des choses anciennes et des choses nouvelles, où l'on fondait pour le raffiner l'or de nouveaux tributaires, et qui imprimait plus profondément sur son or à elle (et selon le besoin des temps) l'image de son Maître.

« La distinction de ces deux théories est considérable : elle éclate aux yeux :

« Les défenseurs de l'une tiennent la Révélation pour un acte unique, entier et solitaire, ou à peu près, qui a lancé un certain message dans le monde. Nous, au contraire, nous croyons que l'enseignement divin a été donné en fait, comme les analogies de la nature devaient nous le faire attendre, « à diverses époques et de différentes manières »<sup>1</sup>, qu'il est varié, complexe, progressif et qu'il se supplémente lui-même. Nous croyons qu'à l'analyse la charpente de la doctrine chrétienne apparaît, telle celle du corps humain, « terrible et merveilleuse ».

« Nos adversaires pensent qu'elle consiste en un certain nombre de doctrines ou de principes émis à un seul moment dans leur plénitude, sans élargissement graduel avant la venue du Christ, sans éclaircissement graduel après sa venue. Ils rejettent tout ce qu'ils retrouvent aussi chez les Pharisiens et les païens. Nous, nous concevons que l'Eglise, comme la verge d'Aaron, dévore les serpents des magiciens. Ils sont constamment à la recherche d'une

1. *Heb.*, I, 1.

simplicité primitive et fabuleuse ; nous nous reposons dans la plénitude catholique. Ils cherchent ce qui ne s'est jamais trouvé ; nous acceptons, nous employons tout ce qu'ils reconnaissent de positif. Ils sont poussés à soutenir de leur côté que la doctrine de l'Eglise n'a jamais été pure ; nous disons qu'elle ne peut jamais être corrompue. Nous considérons qu'une promesse divine préserve l'Eglise de toute corruption doctrinale. Mais sur quelle promesse, sur quel encouragement en sont-ils encore à chercher cette pureté toute imaginaire, voilà ce qui n'apparaît pas<sup>1</sup> ? »

On est tenté de retrouver dans ces pages l'influence de l'école allemande qui avait rendu familière l'idée d'un progrès de la révélation. Mais Newman ne lisait pas l'allemand, et Hegel n'a été connu à Oxford que beaucoup plus tard. D'ailleurs la notion d'un progrès nécessaire dans la connaissance des réalités<sup>2</sup> de l'Evangile était familière à Pusey dès 1829, et dans un sens bien différent de celui de Lessing ou de Herder qu'avait adopté Blanco White<sup>3</sup>. Newman ne pense pas à une épuration graduelle du christianisme, il garde au contraire l'idée d'une sorte de révélation primitive, encore qu'il n'admette pas « une simplicité primitive et fabuleuse ». Il lui suffit qu'il y ait des vérités dispersées parmi les païens que la vraie religion puisse assimiler<sup>4</sup>. Pas davantage Newman ne croit à un progrès immanent et fatal de la conscience et de l'idée divine dans l'humanité. Le seul progrès qu'il admette est un progrès dans la connaissance de ce qui est

1. *Essays*, II, p. 231-234 ; cité dans l'*Essai sur le Développement*, p. 380-82. Pour une vue semblable voir *D. A.*, p. 200 et p. 212 et la note ajoutée en 1872.

2. LIDDON, *Life of Pusey*, I, p. 125, cf. p. 333 et 341, n° 36. Cette question d'un progrès dans la révélation avait passionné Oxford au moment des conférences de BOYLE (1802-1805). Elle était au fond de la fameuse querelle de Rose et de Pusey. (Cf. STORR, *The Development of English theology*, p. 161-195).

3. Cf. BLANCO WHITE, *Life*, II, p. 155 ; SAINTES, *Histoire du rationalisme*, p. 241, 264, 265, 271.

4. L'idée qu'il y avait des traces de la révélation primitive dans les traditions des différents peuples avait été soutenue à Oxford par G. ST. FABER (*Horae Mosaicæ*, Oxford 1801 et Londres 1818). Sur l'histoire de l'idée de révélation primitive et de son usage, on trouvera d'intéressantes indications dans PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Etude Comparée des Religions*, I, p. 275-279. Soutenue avec éclat par DE MAISTRE et DE BONALD, elle aboutissait chez LAMENNAIS à une condamnation de la raison individuelle.

déjà donné. A travers des expériences multiples, en elle-même et hors d'elle-même, la « vraie religion » retrouve ce qu'elle possédait. Encore n'y a-t-il proprement progrès qu'en Israël. Newman distingue très nettement le développement juif qui est un élargissement graduel (*enlargement*) du développement chrétien qui n'est qu'une élucidation (*elucidation*)<sup>1</sup>.

Newman a fortement marqué dans un de ses *Parochial Sermons* prononcé à cette époque la différence des deux durées. Avant la venue du Seigneur le système religieux avait une croissance réelle, parce qu'il n'avait pas atteint son point de perfection. C'était une période d'attente et de délai<sup>2</sup>. La venue de l'évangile, aux yeux de Newman, a pour effet de rendre en quelque sorte accidentelle et provisoire la durée qui suit. Quelque chose d'irrévocable s'est passé : la foi a été donnée « une fois pour toutes ». Aussi le second avènement est-il présenté comme tout proche dans l'Écriture : ce n'est plus qu'une affaire de moment.

C'est ainsi que Newman, en associant les deux notions, fort différentes par leur origine comme par leur usage, de « révélation primitive » et de « révélation progressive », corrigeait les défauts de l'une par l'autre.

### § 3.

En écrivant le *Prophetical Office*, en critiquant M. Milman, Newman bataillait contre des adversaires lointains. Mais l'œuvre qu'il accomplissait avec ses amis dans son Eglise éveillait des censures et des réactions. Là, il n'était plus auteur, mais acteur : il n'écrivait pas l'histoire ; il travaillait à la créer. Cette expérience

1. Cf. *Essays*, I, p. 129.

2. P. S., IV, L'attente du Christ, p. 240 sq. (Sermon traduit dans BREMOND : *Newman, La vie chrétienne*, p. 366 et sq.) On lira sur ces pages les remarques de M. l'abbé Jacques DOUILLET recueillies dans Jacques CHEVALIER, *Trois Conférences d'Oxford*, p. 79-80. « Depuis la plénitude des temps », le caractère du développement n'est plus le même. Il n'y a plus progrès. Le monde ne tend plus vers une fin : il la côtoie sans cesse... Ce serait un peu comme le temps spatial de Bergson, indifféremment extensible ou ramassable, alors que pour chacun de nous, l'épreuve terrestre exige comme une nouvelle histoire intérieure, nous amenant par l'utilisation de la durée à l'âge parfait du Christ. »

directe l'instruisait plus que toute autre : elle lui enseignait silencieusement ce qu'est la durée historique et la véritable identité. On devait s'en apercevoir bientôt.

Dans un article d'août 1839, intitulé *Prospects of the Anglican Church*, le « dernier article où il parle en anglican à des anglicans »<sup>1</sup>, Newman examine les critiques exprimés sur le mouvement d'Oxford. Certains croyaient pouvoir le comprendre et peut-être l'excuser, en le rattachant à des causes visibles, les unes sociales, telles l'influence du milieu et du moment, les autres psychologiques, comme le goût de la nouveauté, l'influence de personnalités fortes et sûres d'elles-mêmes, l'attrait de la beauté toujours si puissant sur l'imagination des hommes. Pour peu qu'on consentît à mêler l'action des contraintes sociales à celle des initiatives individuelles, le mouvement devenait un « phénomène historique ».

Newman ne songe pas à nier un seul instant que ces causes n'aient leur valeur : il reconnaît dans l'*Apologia* comme dans les *Essays* l'influence de W. Scott, de Coleridge, de Southey, de Wordsworth, — il note aussi l'enseignement si sec de l'Eglise anglicane d'alors, les besoins des âmes religieuses. Tout a sa part : « l'excitation du sentiment, l'influence de l'autorité, le respect, le sentiment, l'imagination, la fantaisie, — la discussion, les arguments, les recherches<sup>2</sup>. Bien plus, Newman admet que l'explication historique est, dans certain cas, suffisante. Elle rend compte de ce qui se passe chez ceux dont le caractère n'est pas encore formé. Ceux-là sont susceptibles d'être convaincus par des arguments, « captivés » par l'imagination ou persuadés par de pures influences extérieures. Ils ont accepté telle doctrine parce qu'elle s'adaptait à leur esprit, ou parce que sa forme leur plaisait. De là procèdent ces enthousiasmes, ces extravagances, ces excès qui se retrouvent même chez les meilleurs. Comment pourrait-on séparer nettement le domaine de la vérité et celui de l'erreur ? Il y a entre les deux dix mille variétés de mélanges<sup>3</sup>. Mais avons-nous là des *causes* au sens strict du mot, ou seulement des *moyens* qui ont servi à l'action des causes ?

1. *Apo.*, p. 94 et sq. où l'on trouvera une analyse de cet article faite par Newman lui-même.

2. *Essays*, I, p. 274.

3. *Essays*, I, p. 276.

Les hommes dont les attrait moraux sont satisfaits par certaines doctrines peuvent avoir de bonnes ou de mauvaises tendances, de bonnes ou de méchantes raisons ; mais, s'ils embrassent ces doctrines, c'est qu'ils en ont besoin. Ils semblent remués par le sentiment, l'imagination, la sympathie, l'autorité ; en réalité, ils le sont par l'intermédiaire de ces moyens et non par ces moyens mêmes (*through these means, not by them*<sup>1</sup>). Il faudrait en dire autant des « circonstances qui ont marqué les commencements et les progrès du mouvement ». Comme tout événement, celui-ci a un commencement, et personne ne peut l'étudier sans répondre aux questions : quand ? où ? par qui ? comment ? Mais il est fort remarquable que l'historien ne peut trouver à ce réveil « une origine commune ». Les premiers *leaders* provenaient des milieux les plus opposés. Un même appel s'était fait entendre simultanément en des lieux écartés et il avait rassemblé des hommes qui s'ignoraient jusque-là. C'est pourquoi le phénomène considéré est, en un certain sens, tout à fait indépendant des choses visibles et historiques. Il n'est pas ici, il n'est pas là. En vérité il n'a ni progrès, ni causes, ni fortunes : ce n'est pas un mouvement, c'est un esprit qui se répand, qui ne réside « ni dans le secret des chambres », ni « dans le désert », mais qui est partout. Il est en nous : il se lève dans nos cœurs au moment où il est le moins attendu, il va son chemin, non certes en secret, mais d'une façon si subtile, si impalpable, que l'opposition ordinaire des hommes ne peut ni se garder de lui, ni l'attaquer. C'est un adversaire dans l'air, c'est quelque chose d'un et de complet ; partout où il est, il y est tout entier, on ne peut l'approcher ni le saisir, car il est le résultat de causes beaucoup plus profondes que les combinaisons politiques et que tous les agencements visibles — il est le réveil spirituel de besoins spirituels<sup>2</sup>.

Comme ce mouvement était différent de ce qu'on appelle ordinairement un parti ! Certes, il comprenait parmi ses membres « un certain nombre de personnes qui professaient les opinions d'un parti, qui parlaient à voix haute et d'une manière étrange, qui

1. *Essays*, I, p. 274-275, cf. p. 274 : *But neither one nor all of them together have been the real operating causes ; rather they had been the means only through which that cause has acted.*

2. *Essays*, I, p. 272.

agissaient sans pondération et sans retenue, qui se déconsidéraient sans nécessité et qui dégoûtaient les autres. Toujours on trouvera auprès de soi des âmes trop jeunes pour être sages, trop ardentes pour être mesurées, trop intellectuelles pour être humbles, — des âmes enfin dont on ne peut jamais savoir à l'avance (avant l'épreuve des événements et même pas par cette épreuve) quel est le degré de leur sincérité, et s'il faut les encourager ou les désapprouver<sup>1</sup>. » Mais un parti est un assemblage artificiel et qui peut s'expliquer tout entier par les causes dites historiques.

C'est ainsi que Newman compare le tableau que l'historien se trace du mouvement d'Oxford en le recomposant du dehors et selon ses propres règles avec l'intuition qu'il en a. Cette comparaison ne le conduit pas à nier la légitimité de l'explication critique ; tout au contraire. Après en avoir fixé les bornes, il peut montrer comment les hasards mettent leurs nuances sur le visage de la vérité.

Si les causes accidentelles ne sont que des moyens, il est également vrai qu'elles ont un rôle capital. Tantôt elles sont comme des pierres de touche, des épreuves (*touchtones or test*<sup>2</sup>) qui influencent un homme, le poussent à adopter certaines doctrines et dévoilent ainsi ses dispositions secrètes ; tantôt elles servent à donner un ton et une direction (*a tone and bias*<sup>3</sup>) à l'esprit de l'Eglise : ainsi elles fixent pour longtemps et parfois pour toujours l'expression d'une doctrine et les grandes lignes de son développement. Aussi à chaque âge la vérité essentielle est-elle marquée par des teintes et des touches (*hues and touches*<sup>4</sup>) qui finissent par s'harmoniser et par se fondre avec sa substance. La nature qui, dans les choses morales, a l'identité en horreur, imprime à ses œuvres un cachet, qui sera demain la matière de l'histoire<sup>5</sup>.

S'il en est ainsi, c'est le caractère d'un système vrai de pouvoir se permettre la variété, la spontanéité, de modifier ses aspects et s'accommoder aux lieux et aux temps, sans être infidèle à son

1. *Essays*, I, p. 277.

2. *Essays*, I, p. 276.

3. *Essays*, I, p. 284.

4. *Essays*, I, p. 284.

5. Cf. *Historical sketches*, II, p. 217-231.

principe<sup>1</sup>. Le retour à l'antiquité ne peut impliquer une sorte de réédition servile. Chaque âge a son caractère : celui des Pères était contemplatif et mystique ; le nôtre est plus pratique. Aucun historien ne saurait nier qu'il y ait eu des changements dans l'état moral et dans ce qu'on pourrait appeler la mentalité de l'Eglise. Mais il est remarquable qu'entre ces diverses époques et ces diverses phases de la vie de l'Eglise il existe une équivalence. Des tendances et des exigences fondamentales se satisfont toujours également, quoique ce soit de manière différente. Aussi le culte de la Tradition n'est-il point la fidélité littérale à ce qu'était l'antiquité, quand elle était moderne, et l'identité des apparences signale souvent dans les sociétés de ce monde des associations bien insipides<sup>2</sup>.

Une même vérité peut être exprimée sous plusieurs langages et dans des symbolismes divers. Nous voyons cela en mathématique où les mêmes rapports peuvent se traduire dans la langue de la géométrie et dans celle de l'algèbre. Dans les sciences c'est un procédé courant d'exprimer les vérités qui se rapportent à une province du savoir dans les termes d'une province voisine, et la rhétorique n'est pas autre chose que la transposition des raisonnements dans le langage des passions. Cette loi se retrouve jusque dans l'histoire du christianisme. La doctrine de la justification par la foi est, aux yeux de Newman, la forme sous laquelle la Réforme a voulu traduire la croyance catholique dans l'efficacité du baptême. Et le goût pour la poésie religieuse remplit au XIX<sup>e</sup> siècle l'office de l'esprit contemplatif qui était si puissant chez les Pères<sup>3</sup>.

1. Newman donne des exemples de ces changements : « Nous faisons, dit-il, plus de fond que les Pères sur les preuves tirées de passages précis de l'Ecriture que nous appelons familièrement des textes, et nous bâtissons sur eux un système. Les Pères au contraire reconnaissent une certaine vérité cachée sous la teneur du texte sacré considéré comme un tout... La lettre de l'Ecriture est pour nous le fondement. Elle est pour eux l'organe de la vérité » (p. 286). On trouvera une traduction de ces pages dans la préface à la 4<sup>e</sup> édition (1908) du *Développement* par par Henri BRÉMOND (p. xxix à xxxiii).

2. *Essays*, I, p. 291. Newman, dans une étude de juillet 1841 sur le jugement privé, montre la diversité des jugements des Pères sur les points de discipline et de conduite. « Les Pères sont nos maîtres, ils ne sont pas nos confesseurs, ni nos casuistes. » (*Essays*, II, p. 371) ; cf. *Essay on Miracles*, p. 226.

3. *Essays*, I, p. 290-291.

Dans une étude parue quelques mois après, en octobre 1839, Newman appliquait la même méthode à l'étude de l'Eglise épiscopaliennne d'Amérique. Bien qu'elle soit très active et très vivante, il est remarquable que, selon M. Caswall, son historien, des « influences étrangères » viennent empêcher la régularité de sa croissance. Tout l'article de Newman est au fond destiné à expliquer cette crise, à montrer que l'Eglise américaine la surmontera, parce qu'elle puise sa vie dans sa fidélité à son principe, à son *idée*<sup>1</sup>. Il est vrai que les systèmes politiques ou religieux peuvent encore se soutenir après avoir perdu le principe qui les animait. On pourrait citer un bon nombre de ces êtres irréels. S'ils tiennent encore, c'est par la force de l'habitude, parce que rien ne les attaque, parce que l'intérêt des partis les colore et leur donne un air de décence, ou parce que le caractère et l'influence de certaines personnalités les recommandent. Ils peuvent faire de l'effet, mais ils n'ont pas de vie intérieure. Et d'ailleurs toutes les Eglises de quelque manière ont souffert de ces infortunes. Des obstacles venus du dehors sont venus gêner ou corrompre la croissance du germe céleste: il s'est manifesté alors d'une manière inconsistante et dans des proportions imparfaites<sup>2</sup>. L'Eglise anglicane, par exemple, a connu des esclavages, des altérations, des arrêts de développement. Cela est inévitable, vu l'infirmité de la pâte terrestre où un divin ferment se déploie. Mais ces crises ne tirent pas à conséquence, quand on a préservé la pureté de l'idée<sup>3</sup>. Or, tout prouve que l'Eglise d'Amérique est un organisme vivant. Une vertèbre suffit à reconstituer le mammoth et l'on reconnaît le tempérament d'une personne à ses ongles. Il en est de même dans le système ecclésiastique: une attitude, un symbole, un petit point de doctrine et de pratique suffisent pour qu'on puisse affirmer que le système est l'épanouissement d'une idée juste ou d'un principe apostolique. Newman prêche l'espérance à ses frères d'Outre-Atlantique. Que l'Eglise d'Amérique soit patiente et surtout qu'elle soit fidèle: la vérité qu'elle représente croîtra en

1. *Essays*, I, p. 342-43. C'est Newman qui souligne *idea*, pour la première fois, croyons-nous. Les pages les plus importantes et les plus belles de cette étude sont les p. 331-337.

2. *Essays*, I, p. 333-335.

3. *Essays*, I, p. 342-364: *the deficiency of « development »*.

dépôt des obstacles, et sans qu'il soit besoin de remèdes artificiels, jusqu'à ce qu'elle atteigne sa plénitude <sup>1</sup>.

Il n'entrait pas dans les desseins de Newman de laisser de côté toute application particulière pour définir le problème que pose à l'esprit l'idée même d'une tradition dynamique. Mais il analysait, chemin faisant, et par la force des choses, les notions philosophiques qui y sont incluses, au premier chef celles de changement, d'identité et de vie. Et surtout il avait le mérite de discerner très nettement leur divalence : chacune d'entre elles, sous son apparente simplicité, amalgame des conceptions toutes contraires, bien que dans l'ordinaire, trompés par les analogies, nous négligions de les distinguer. A côté de l'identité physique et mathématique, identité étroite, absolue, formelle, qui voudrait tout façonner sur le même moule et que la nature abhorre, comme elle abhorre le vide, il signale une identité de vie et de mouvement qui assure la permanence de l'idée par l'équivalence de ses manifestations successives <sup>2</sup>. A côté de la vie empruntée et corrompue qui se maintient par des artifices, il magnifie la vie véritable qui se conserve en se renouvelant, dont les langueurs sont temporaires, dont la poussière même est spirituelle, qui par l'énergie de son existence multiplie de tous côtés ses images, et qui se manifeste toute entière dans les plus petites parcelles du corps qu'elle anime <sup>3</sup>. Et il suggère enfin qu'à côté de l'évolution des choses matérielles qui n'est qu'une pure métamorphose, il y aurait place pour un changement propre aux êtres spirituels, qui serait l'illustration d'un principe <sup>4</sup>.

1. *Essays*, I, p. 336-337.

2. *Essays*, I, p. 285.

3. *Essays*, I, p. 333-334. Newman oppose aux systèmes qui sont un assemblage fortuit d'éléments venus du dehors (*a fortuitous assemblage of atoms from without*) ceux qui sont l'expansion d'un élément moral venu du dedans (*the expansion of a moral element from within*). Voir *Essays*, I, p. 333-334. De même le mot *vie* se prend en deux sens, car chaque créature a sa propre vie et la vie est principe de bien ou de mal suivant la nature de chaque être : le fanatisme implique la vie, aussi la raideur de l'esprit (*bigotry*), aussi la superstition, mais rien de cela n'est la vraie religion. (*Ibid.*, p. 364 ; cf. p. 381.)

4. En relisant en 1871 l'article sur *l'Eglise anglicane* (1839), Newman croira y trouver trace d'une conception évolutive de la religion. Ses controverses avec le P. PERRONE et les théologiens romains lui avaient

Au reste, la période que nous venons de décrire est pour Newman pleine de tâtonnement et d'incertitude. Mais comme ces hésitations sont précieuses pour le connaître ! Voyons-le donc, une dernière fois, subissant des influences diverses, par Bull, Butler et Hooker celle de l'école anglicane, par ses amis, Keble, Pusey et surtout l'ardent Hurrell Froude celle de son propre avenir, — se reposant de la controverse, où sa rhétorique excelle, par l'étude du passé chrétien, mettant sa main dans celle de ses Pères bien aimés pour dessiner l'idéal vaisseau d'une Eglise toute pure et toute ancienne, — obligé malgré ses répugnances à prendre la tête d'un parti, à soutenir un système, à donner des solutions et des ordres quand il ne voit partout que des difficultés, à s'expliquer enfin les traits imprévus d'un mouvement qu'il a fait naître, — excité malgré tout et déjà hanté, sans qu'il le sache, par une idée qui se fait jour en des instants furtifs, qui se confirme, sans qu'il le veuille, et qui va bientôt devenir toute lumière pour lui. En ce moment, elle se propose surtout comme un moyen d'échapper à une contradiction fondamentale et qui est la source de son tourment : faut-il concevoir la vérité religieuse sur le modèle des choses, fixée une fois pour toutes, attachée à l'Eglise jusqu'à la fin du monde, comme le Christ l'est à la croix ? Est-elle, au contraire, toujours latente et vivante, toujours cachée dans le sein de l'Eglise, capable de recevoir de nouvelles additions, et de s'enrichir et de se dépasser dans une évolution indéfinie <sup>1</sup> ?

enseigné comment, en ces matières ambiguës par leur nature même, il importe d'être précis (cf. WARD, I, p. 185<sup>1</sup> et 186). Nous pensons néanmoins que Newman montrait à son propre égard bien de la sévérité, lorsqu'il s'accusait d'avoir laissé parler une théorie « selon laquelle les doctrines subiraient une certaine *métamorphose*, étant refondues en des formes nouvelles *in nova mutatas corpora formas* ; étrangères les unes aux autres elles ne se reliaient l'une à l'autre qu'en tant qu'elles symbolisent ou réalisent certains principes *immuables* mais *nébuleux* ». Newman précisait ensuite : « L'hypothèse sur le *depositum fidei* à laquelle je me suis rallié depuis peu à peu est celle d'un développement doctrinal ou d'une évolution des doctrines partant de certaines *vérités dogmatiques* originales et fixes, tenues pour inviolables du début à la fin et établies, illustrées de plus en plus à mesure que se poursuit cet élargissement même ». Cf. *Essays*, I, p. 288, et la note *Note on Essay VIII*, où Newman nous dit que cet essai a été composé avec des documents fournis par un ami (Froude ?) et que les emprunts portaient justement sur la conception du développement (*Ibid.*, I, p. 508).

1. Cf. *Essays*, I, p. 210-212 ; cf. *Apo.*, p. 112.

En 1840, les expériences et les principes de Newman lui interdisent presque également ces deux voies. Entre ces extrémités il va donc lui falloir encore une fois choisir un moyen terme. Mais cette nouvelle *Via Media* ne sera plus une construction de sa logique, et c'est pourquoi il lui faut du temps pour mûrir. Qu'il se sépare de ses amis, d'Oxford et de son Eglise<sup>1</sup> ; qu'il se retire avec quelques fidèles dans cette solitude de Littlemore. A mesure qu'il avance en âge et qu'il peut comparer son existence à elle-même, il s'aperçoit que s'il a changé, que s'il est prêt à changer encore, c'est pour rester fidèle à la substance de ce qu'il était. N'y aurait-il pas des changements et des crises qui se borneraient à traduire dans l'histoire le parfait mouvement d'une vie qui s'épanouit ? C'est cette idée enfin libre de ses entraves qui va trouver sa formule dans son *Essai sur le Développement de la Doctrine chrétienne*. Nous n'avions fait jusqu'ici qu'en dénombrer les figures.

1. Cf. *Sermons on the subjects of the day*, xxvi (25 septembre 1843), *The parting of friends*.



## CHAPITRE TROISIÈME

### Religion et Progrès

#### LE DÉVELOPPEMENT

(1839-1845)

---

« J'ai vu dans les Semi-Ariens les Via-Medians ; j'ai retrouvé dans l'Eglise catholique de l'époque la personnalité même de l'Eglise catholique d'aujourd'hui, — comme on reconnaît un ami à ses paroles, comme on voit un auteur à travers ses œuvres. »

Lettre à Wilberforce, 1848.

(WARD, I, p. 616.)

Comment la religion de l'Evangile est-elle devenue la religion de Nicée ? Comment peut-on recueillir la tradition, c'est-à-dire affirmer la persistance substantielle du passé dans le présent ? — A ces questions, Newman avait répondu dans des articles, dans des sermons, dans des tracts, mais il n'avait jamais songé à polir « les extrémités rugueuses » de sa doctrine, tant il se défiait « de cet art de composer, qui ne peut être qu'à grand peine exempt d'exagération et d'artifice » <sup>1</sup>. Le moment est pourtant venu où une synthèse devient nécessaire, bien mieux où elle s'établit d'elle-même dans l'esprit ; c'est l'instant où, pour parler encore un langage cher à Newman, « la raison s'exerce sur la connaissance ».

Vers 1843 un « changement s'est fait dans son esprit ». Désormais, il possède une hypothèse qu'il va vérifier avec amertume.

1. *U. S.*, V (De l'influence personnelle comme moyen de propager la vérité), p. 90.

Cette hypothèse a deux aspects, l'un historique, l'autre philosophique.

Historiquement, c'est la conviction simple, croissant avec les années, à mesure qu'il lisait et pensait davantage, que « l'Eglise romaine était l'Eglise catholique et que l'Eglise anglicane n'était pas une Eglise », que les semi-ariens étaient une figure de la *Via Media*, que l'Eglise du IV<sup>e</sup> siècle était identique avec celle du XIX<sup>e</sup> <sup>1</sup>. Si Athanase et Ambroise revenaient, ils se joindraient à la communion romaine <sup>2</sup>.

Philosophiquement, c'est l'idée que la permanence et le changement ont des rapports bien intimes et que la véritable identité n'est point à chercher dans la répétition littérale, mais dans l'équivalence et dans le progrès.

Comme Newman est maintenant assuré du chemin qu'il lui faut suivre, il peut changer de méthode. Jusqu'ici son procédé avait été celui de l'induction. Il était parti des faits et il avait cherché à les expliquer. S'il avait parfois rencontré sur sa route l'idée qu'il devait épouser plus tard, elle lui demeurait étrangère. Du moins avait-il toujours suspendu son jugement. Voici maintenant que cette théorie lui paraît confirmée par chaque application. Dans les controverses, dans les recherches, elle semble apporter la paix, l'harmonie, l'unité. Les analogies de la nature déposent en sa faveur et déjà la rendent plausible. Outre les faits religieux, elle éclaire la politique et la morale.

Newman a exposé sa théorie dans deux ouvrages. L'un est un « sermon » prononcé en 1843, alors qu'il est encore anglican <sup>3</sup>. L'autre est un « essai » paru en 1845 sous le titre : *Essay on the Development of Christian Doctrine*, œuvre cruciale, que Newman commence comme anglican, achève comme catholique. On a voulu parfois opposer ces deux études ; le critère qu'elles utilisent serait différent : dans le premier, ce serait la conformité des vérités révélées à l'expérience religieuse du présent ; dans le second, ce serait leur conformité et leur identité avec le passé <sup>4</sup>. Il faut

1. WARD, I, p. 616.

2. *Essays*, II, p. 74-75.

3. *U. S.*, p. 312 à 351.

4. Cf. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 139-154, voir p. 145. BREMOND, *Le Développement*, p. XXIV, et Newman, p. 415 <sup>1</sup>.

reconnaître que le point de vue n'est pas identique : le sermon de 1843 est la conclusion que Newman apporte à ses conférences universitaires sur la foi et la raison. L'essai de 1845 recueille les fruits d'une longue enquête historique. Le premier expose de préférence une psychologie de la foi ; le second nous introduit à une sociologie de l'idée et à une logique de l'histoire.

Que ceci nous indique le partage de cette étude. En analysant le sermon de 1843 nous examinerons comment l'idée se présente et se propose à la conscience (*point de vue psychologique*). La première partie de l'*Essai* de 1845 nous indiquera comment l'idée se manifeste au groupe social (*point de vue sociologique*). Nous verrons enfin comment Newman est conduit à ébaucher une sorte de logique du changement qui lui permettra de discerner l'idée juste de l'idée fausse par l'histoire même (*point de vue normatif*).

#### LE POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE

Pour étudier l'origine et le développement de la foi, Newman use de la méthode d'analogie chère à Butler. La religion est accordée à la nature humaine : la connaissance dogmatique doit donc trouver dans cette nature son point d'attache.

Cela implique qu'on parlera des faits religieux dans le langage ordinaire. Il ne peut s'agir pour Newman de définir la foi en termes d'école. Mieux vaut décrire les aspects personnels et immédiats de l'expérience religieuse. Newman ne craindra donc pas d'employer les mots d'impression, d'expérience, de vue, d'image, de fait, de réflexion, de proposition, qui n'appartiennent pas généralement au vocabulaire théologique. Le seul postulat qu'il exige est celui de la réalité de l'objet de la connaissance religieuse, et c'est pourquoi il ose la comparer à la connaissance sensible : ces deux genres de connaissance nous mettent en présence des choses mêmes.

Les objets matériels sont réels, ils sont entiers et ils sont simples et les impressions que nos âmes en reçoivent par les sens, pour complexes et multiples qu'elles soient, n'en demeurent pas moins unes et intégrales, lorsqu'on accepte de les envisager en elles-mêmes. C'est ainsi que les objets extérieurs nous imposent, par la

convenance spontanée et par l'harmonie des images sensibles qui les représentent, la persuasion de leur réalité. Il en est de même pour les objets de foi. Quand l'homme religieux voit en pensée la Trinité, il ne la conçoit pas comme un ensemble de qualités, d'attributs et d'actions, ni comme le sujet logique de propositions dénombrables, mais comme une chose unique, individuelle, indépendante de tout vocable, en un mot, comme une « impression » qui nous est transmise par les sens <sup>1</sup>.

Si nous usons de ce langage familier, nous dirons que « les dogmes théologiques sont des propositions qui expriment les jugements formés par l'esprit, ou les impressions qu'il reçoit de la vérité révélée. La Révélation met sous ses yeux certains faits, certaines actions, certains êtres, certains principes surnaturels qui opèrent sur lui une certaine impression ou image, — et cette impression devient, spontanément ou même nécessairement, un sujet de réflexion pour l'esprit, qui se met à l'examiner et à l'exposer en propositions successives et distinctes » <sup>2</sup>.

Il existe pourtant une différence considérable entre les objets de la foi et les objets des sens. Les sens sont directs, ils sont immédiats ; ils nous informent dans les conditions ordinaires, ils agissent sans aucune volonté, sans aucun effort de notre part. Or nous n'atteignons pas, en général, les objets de foi de cette manière, et les moyens secondaires et indirects ne sont pas inutiles, par exemple l'usage habituel et dévot de l'Ecriture, qui agit peu à peu sur l'esprit ; l'influence graduelle de notre commerce avec les croyants ; l'étude de la théologie dogmatique, une pratique continuelle, — ou bien encore, parfois, chez certains esprits bien disposés et pénétrants, l'opération presque instantanée d'une foi vive. D'où suit une distinction fondamentale entre les « idées » sensibles et les « idées » religieuses : nous revêtons ces dernières des formes du langage pour les fixer, les enseigner, les transmettre, ce que nous ne faisons pas pour les premières. Personne ne songe à définir un objet matériel pour le faire connaître : rien n'égale en effet le témoignage des sens ; mais nous formons des *credos* : c'est le principal moyen de perpétuer l'impression de foi <sup>3</sup>.

1. *U. S.*, XV, § 22, p. 330-331.

2. *U. S.*, XV, § 10, p. 320.

3. *U. S.*, XV, § 25 (2), p. 333.

Ce processus peut se vérifier dans l'histoire individuelle d'un croyant. Mais comme il apparaît dans l'histoire intégrale de l'Eglise, surtout dans ses premiers commencements !

Au début, la foi seule, c'est-à-dire quelques paroles tombées, comme par hasard, des lèvres de pêcheurs galiléens. Mais à cette foi, voici que la raison s'applique : elle en explique les documents, elle change ces paysans ignorants en philosophes et en théologiens ; elle trouve dans leurs paroles un sens qui avait échappé aux auditeurs immédiats, et n'est-il pas plus étrange de trouver dans saint Jean un théologien qu'un prince dans saint Pierre ? Il est de fait qu'un des premiers triomphes de l'Eglise fut de renverser la sagesse du monde, de prendre place comme son maître au milieu des docteurs, d'enrôler tous ces hommes de génie dont les talents s'employaient à des riens, se dissipaient dans le doute et la spéculation. L'œuvre a marché malgré les obstacles, par les obstacles mêmes : enfin fut construit « un vaste édifice de théologie, irrégulier dans sa structure, varié dans son style, comme il convenait à l'œuvre longue des siècles ; rempli d'anomalies dans les détails, à cause des caractères individuels, ou des interférences étrangères ; et qui est néanmoins, somme toute, le développement d'une idée restée semblable à elle-même, originale, et dont les parties les plus distantes, liées par des rapports définis, accusent une origine commune » <sup>1</sup>.

Nous venons de décrire la formation de la théologie. Mais ne pourrait-on pas définir avec plus de précision le passage de la connaissance implicite du début à la connaissance explicite où tout vient s'achever ?

Ce passage se fera comme en deux temps. La première étape, c'est la réfraction de l'idée dans la conscience individuelle. La deuxième étape verra la réfraction et l'expression de l'idée dans un langage. Et, comme nos moyens de connaître sont dans ces deux cas inadéquats à l'objet de connaissance, nous aurons, au cours de ces analyses (c'est ce qui leur donne un intérêt pour le philosophe) à mesurer deux *écarts* : d'une part, l'écart entre l'idée et la conscience qu'on en prend, d'autre part, l'écart entre la conscience de l'idée et l'expression de l'idée ou l'explication de

1. *U. S.*, xv, § 5, § 6, § 7, p. 316-318.

l'idée. Cette analyse faite, nous nous trouverons avoir examiné les conditions auxquelles est soumise, de par l'infirmité de notre nature, la connaissance des réalités invisibles.

L'« impression produite sur l'esprit » n'a pas besoin d'être reconnue par ceux qui la reçoivent. On peut être possédé par une idée sans en avoir conscience<sup>1</sup>. Tous les hommes raisonnent, mais tous les hommes ne peuvent pas donner leurs raisons<sup>2</sup>. Et, de fait, rien n'est plus fréquent dans le domaine sensible et intellectuel que l'existence de ces impressions inconscientes. Le langage commun le laisse assez entendre. Que voulons-nous dire quand nous remarquons qu'un tel « ne se connaît pas », sinon qu'il est mené par des vues, des sentiments, des préjugés dont il ne se rend pas compte ? Et comme il arrive souvent que nous soyons exaltés ou déprimés sans en savoir les causes ! Au reste, qu'est la mémoire sinon un vaste répertoire d'idées assoupies et cependant présentes, excitables ? Songeons aussi combien il est difficile, lorsqu'on veut retracer l'histoire de ses idées, de fixer la date d'une conviction, car la pensée dans son ensemble a connu une expansion continue et tranquille ; le changement n'a enveloppé ni révolution soudaine, ni réaction, ni fluctuation ; il a été la naissance d'une idée, ou plutôt le développement explicite de ce qui déjà était latent<sup>3</sup>.

Il en est de même dans le domaine moral : plus une personne persévère dans la pratique d'une vertu, moins elle est capable de se rappeler comment elle a commencé, quels obstacles elle a rencontrés, comment elle a triomphé, par quel procédé une vérité l'a conduite à une autre ; plus elle est incapable de produire avec précision les motifs cachés qui l'attachent à telle pratique, à telle opinion particulière<sup>4</sup>.

A côté de ces impressions inconscientes, il faut faire place à des impressions à peine conscientes ; ainsi la vision distraite (*vacant vision*) qui se produit en nous lorsque les objets se présentent aux yeux sans aucun effort de jugement pour les mesurer et les localiser. Ainsi cette absence de l'esprit (*absence of mind*) qui ne se souvient qu'après plusieurs minutes du son

1. *U. S.*, XV, § 11, p. 321.

2. *U. S.*, XIII, § 9, p. 259.

3. *U. S.*, XV, § 11, p. 321.

4. *U. S.*, V, § 12 (2), p. 83-84.

qu'il a entendu, de l'heure qui a sonné, de la question d'un compagnon<sup>1</sup>.

Ces remarques pourraient servir à expliquer deux groupes de faits bien mystérieux, le rêve et la psychologie animale. Comment expliquer que dans nos songes nous passions subitement d'un état affectif à un autre état, d'un ensemble à un autre ensemble, sans nous étonner de cette bizarrerie ? Ne serait-ce pas que nous sommes impressionnés d'abord d'une manière, puis d'une autre, sans prendre pourtant aucune connaissance active de cette impression ? Peut-être venons-nous de définir la vie des animaux inférieurs, sorte de songe continu et d'« impressions » sans « réflexions » : telle serait la première enfance ; et sans doute est-ce ainsi que vivent dans le ciel certains ordres angéliques, comme les Séraphins, dont on nous dit qu'ils ne sont pas science, mais tout amour<sup>2</sup>.

Que ceci nous éclaire également, lorsque nous tentons de tracer l'histoire des idées. Il semble bien que, le système préexiste au penseur, comme une structure virtuelle, dont la présence guide le cheminement des concepts ou des actes. Il fallait, il est vrai, un Platon ou un Epicure pour expliciter les éléments de pensée qui sont l'armature de leur philosophie, mais l'invention ressemble plus à une découverte qu'à une création.

Souvenons-nous aussi de l'histoire intérieure de nos convictions les plus profondes. Il arrive souvent qu'on ne puisse maîtriser et exprimer une idée en un court espace de temps. Quelquefois vous commencez par croire que c'est tout à fait impossible ; et voici que vous reconnaissez chez un auteur l'exposé de vos propres pensées. « Voilà, dites-vous, ce que j'ai toujours senti, ce que j'avais voulu dire et que je n'avais pas pu exprimer ». Et ils sont nombreux ceux qui sont ainsi accablés par le poids d'une grande idée : elle les hante pendant la plus grande partie de leur vie et ils ne peuvent s'en défaire qu'à longueur de temps et non sans trouble. Beaucoup d'entre nous ont connu à certains jours l'agacement que procurent ces pensées et ces vues dont nous éprouvons la vérité, bien qu'elles ne nous soient montrées qu'obscurément, et qu'elles voltigent pour ainsi dire devant nos regards. A la fin nous avons compris qu'elles ne devaient pas être forcées,

1. *U. S.*, XV, § 12, p. 322.

2. *U. S.*, XV, § 12, p. 322-323.

qu'elles devaient trouver elles-mêmes leur voie, — que, si l'ordre des choses le voulait ainsi, à leur moment elles viendraient à la lumière. La vie de certains maîtres éminents de la théologie ou de la philosophie s'est concentrée sur le développement d'une seule idée ; encore a-t-elle été peut-être trop courte pour que ce développement fût achevé<sup>1</sup>. Il arrive aussi qu'en entendant pour la première fois l'exposé d'une doctrine, souvent on hésite, on ne peut définir si on l'adopte ou si on la repousse : on l'accepte d'abord, puis on la rejette, puis on dit l'avoir toujours admise, mais la formule en paraît fautive par un aspect paradoxal ou trop subtil. Celui dont la conduite se fonde sur l'intérêt est choqué de trouver dans un traité les principes utilitaires, et il les désavoue. De même, en matière religieuse, l'idée qu'un dogme est une vue directe, une définition de l'infini et de l'éternel, éprouve des esprits sérieux. C'est dire qu'on ne peut pas analyser en un instant ses croyances, et qu'on ne peut énoncer sur le champ un « oui » ou un « non », tant il est difficile de maîtriser ses pensées<sup>2</sup>.

Comment s'étonnerait-on de retrouver dans la connaissance religieuse ces caractères qui affectent toute connaissance ? Des siècles peuvent s'écouler sans qu'une vérité, qui a été longtemps la vie secrète de plusieurs millions d'âmes fidèles, ait été exprimée formellement. Pourtant elle était admise dès le début. C'est donc qu'elle était dans une certaine mesure une pure « impression » religieuse, peut-être même une « impression » inconsciente<sup>3</sup>. Et souvent aussi la foi, qui ne peut exister sans un fondement et sans un objet, se trouve incapable de donner ses raisons, de les percevoir, de les reconnaître, de les comprendre, de les produire au dehors<sup>4</sup>.

Ainsi, plus que tous les autres, les jugements religieux sont difficiles à posséder et à ressaisir. Et cependant le chrétien doit être « toujours prêt à répondre à tout homme qui lui demande

1. *U. S.*, XV, § 18, p. 328. Cf. H. BERGSON, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911, p. 809 et sq.

2. *U. S.*, XV, § 15-§ 16, p. 324-325.

3. *U. S.*, XV, § 13, p. 323.

4. *U. S.*, XIII, § 4, p. 254.

raison de l'espérance qui est en lui »<sup>1</sup>. Le contraste entre la netteté du précepte et la difficulté de la tâche explique à la fois la forme dogmatique de la religion et l'imperfection de cette forme.

Chemin faisant, Newman s'est attaché à opposer les formules aux réalités qu'elles représentent. Entre « l'idée » seule substantielle et « l'impression » « jamais équivalente », la différence est considérable<sup>2</sup>. Disons, pour tout résumer, que les formules ne sont que des spécimens, des indications et des signes qui ne peuvent jamais traduire adéquatement, même par leurs combinaisons et leurs agencements, les réalités ineffables qu'elles représentent. Elles ne peuvent même jamais équivaloir à la vue unique, définie, consistante, entière qu'est la vue de la foi dans l'âme croyante. L'idée ou la réalité est simple, elle est infiniment simple, elle est unique ; la formule est nécessairement complexe et multiple<sup>3</sup>.

Toutefois, si on arrêta là l'exposé de la pensée de Newman, on la déformerait gravement. L'accent n'est pas mis, dans ces passages, sur le caractère tout humain de la formule dogmatique, mais sur le travail que l'esprit fait subir à la formule pour exprimer, en quelque sorte malgré elle, un objet qui la dépasse infiniment. Les formules naissent l'une de l'autre, elles se complètent en se multipliant. C'est cette vie qui est digne de notre étude. Elle seule peut nous renseigner sur leur valeur et racheter en quelque sorte leur misère. Il serait donc inexact d'opposer la formule à l'idée, ou même d'étudier les formules successives en les isolant l'une de l'autre. Newman cherchera toujours à découvrir le rapport concret qui fait participer la déficience de « l'expression » à la réalité puissante de « l'impression ».

« S'il est vrai, dit-il, que la multiplicité des formules dogmatiques ne peut équivaloir à la simplicité de l'objet qu'elles veulent exprimer, il est également vrai que c'est un même besoin qui nous pousse à créer les formules et aussi à les multiplier. » Quand la raison se met à se poser des problèmes, elle ne peut s'arrêter avant d'avoir terminé : un dogme en appelle un autre par le même droit auquel il doit d'avoir été énoncé lui-même. Dans cette

1. I a Petri, III, 15, cité p. 53 ; c'est Newman qui souligne.

2. U. S., XV, § 23, 331-332.

3. U. S., XV, § 28 (5), p. 335-337.

enquête les données scripturaires sont une garantie en même temps qu'une source d'informations : elles commencent, mais elles n'achèvent pas<sup>1</sup>. Une proposition conduit nécessairement à une seconde, celle-ci à une troisième ; il faut alors une restriction ; et la combinaison de ces influences opposées occasionne des « évolutions nouvelles » issues de l'idée originale, dont on ne pourra jamais affirmer pourtant qu'elle a épuisé sa vertu. Ce processus aboutit à une série, ou plus exactement à un corps d'énoncés dogmatiques, grâce auquel ce qui était d'abord une « impression » produite sur l' « imagination » devient pour la raison un système ou une croyance<sup>2</sup>.

Or, si nous examinons ces phases extrêmes de la vie de l'idée, nous serons amenés à penser qu'aucune d'entre elles prise à part ne la traduit avec intégrité. L'impression qui avait pu suffire au début est devenue trop obscure, à mesure que nous nous sommes éloignés des origines. Le système rationnel qui en analyse le contenu risque de dénaturer la foi, si nous négligeons de voir le rapport mutuel et le concert de ses parties. Telle est proprement, nous le verrons, la faute du novateur ou de l'hérétique qui se laisse fasciner par un élément. Disons donc que l'impression n'est pas adéquate à l'idée qu'elle représente, que l'expression intellectuelle n'est pas adéquate à l'impression qu'elle fixe ; que le système enfin n'est pas adéquat à lui-même, puisqu'il est obligé, pour rester fidèle à sa mission, de se compliquer, de se majorer. La vraie traduction de l'idée serait donc à chercher dans la suite de ses manifestations et de ses formules, et dans l'appel que l'une de ses expressions lance vers l'autre pour se compléter et se parfaire en elle. Il faudrait tout voir d'un seul regard. Si les propositions se sont multipliées, ne nous en plaignons pas : c'est pour permettre à nos esprits, malgré la distance des temps, de sauvegarder la foi totale et sûre des premiers témoins et de deviner, sans l'appauvrir par nos analyses ni la défigurer par l'excès de la logique, la richesse de l'Absolu.

Telle est, dans son vrai sens, la théorie que Newman proposait dans son dernier sermon à l'Université d'Oxford. Le développement des dogmes est la forme que doit prendre pour une société d'esprits

1. *U. S.*, XV, § 27 (4), p. 335.

2. *U. S.*, XV, § 20, p. 329 ; cf. § 17 et § 18.

limités dans leur portée et bornés dans leur durée l'expression de l'Infini : c'est le langage que Dieu, par son Eglise, parle aux hommes.

Mais, selon sa méthode accoutumée, Newman ne se borne pas à suggérer cette explication. Il envisage en même temps les résistances qu'elle peut rencontrer chez ses contemporains et dans ces résistances il puise de la force pour aiguïser, préciser et assouplir sa pensée. Les unes sont logiques, les autres psychologiques. Les premières tiennent au raisonnement, les autres au caractère.

La résistance logique, c'est au fond une question préalable. Le rapport entre le dogme et son expression est-il pensable, et n'y a-t-il pas une impossibilité à ce que des images terrestres nous donnent une idée de l'Infini ? Les mots de « personne », de « consubstantiel », de « génération » n'ont qu'un sens grossier et humain, — ou n'en ont point du tout. Encore est-il possible, quand on emploie pour désigner des objets familiers certaines expressions imparfaites, de les comparer secrètement avec une vue intérieure qui les redresse. Il n'en va pas de même pour les dogmes : nos idées des choses divines ont juste l'extension des figures par lesquelles nous les exprimons, et elles n'existent pas sans elles. Et ne pourrait-il pas se faire que nos anathèmes, nos controverses et nos combats n'aient pour objet que des fantômes ? Voilà l'objection.

Et voici la substance de la réponse :

Nous ne pouvons certes pas avoir une connaissance directe de la nature divine, mais les sens nous donnent-ils une idée réelle de la matière ? Pour écarter l'erreur et l'illusion il suffit que nos idées, bien qu'elles soient terrestres, aient une certaine correspondance avec les archétypes divins. Et l'Ecriture elle-même nous le suggère, lorsqu'elle affirme que « nous voyons *obscurément* ». Ainsi le maître s'accommode à des facultés naissantes, et ce serait tromper l'enfant que de lui répondre dans un langage qui conviendrait aux hommes faits, fût-il même en état de le comprendre : il y a des cas où une inexactitude littérale peut être la plus parfaite approximation de la vérité. Au reste, nous nous trouvons ici devant le problème, presque insoluble, de la communication des idées.

Les idées sont combinables et modifiables à l'infini, tandis que le langage est une méthode définie et limitée, condamnée à choisir arbitrairement un nombre déterminé de ces matériaux innombrables. Il est bien improbable que le courant de pensée que traduit une langue puisse s'exprimer dans une autre langue, sauf bien entendu dans ses grandes lignes et pour ses points principaux.

Elles sont légion les idées qui ne peuvent même pas se traduire et celles qui ne sont transmises que par une certaine économie, par des circonlocutions, des phrases, des restrictions, des figures, ou par quelque moyen hardi et heureux. De plus il est toujours extrêmement difficile d'amener certaines personnes à se comprendre, quand leurs habitudes de pensée se repoussent. Et cela ne tient pas seulement à la différence des caractères. Il y faut ajouter la différence des principes d'après laquelle chacun a subdivisé ce monde mental qui se présente à lui. Si deux interlocuteurs se poursuivent, c'est souvent en s'esquivant et il faut encore une « économie » pour les unir. Scrutons d'ailleurs les motifs réels qui nous font agir, nous observerons que nous traduisons les motifs de nos actes sous une forme qui les accommode à notre imagination et à nos sentiments. Il arrive par exemple que la tradition attribue à tel saint un miracle qu'il n'a pas fait : des récits de ce genre sont produits spontanément par le sentiment religieux sous l'effet d'une connaissance imparfaite. Mais si les faits en question n'ont pas eu lieu, on pourrait dire qu'ils auraient dû avoir lieu ou qu'ils auraient eu lieu, le cas échéant. Ils appartiennent à des sujets auxquels ils sont attribués potentiellement, sinon actuellement. Des faits semblables sont arrivés et dans des circonstances semblables.

Bien des théories ou des vues sur lesquelles une institution, un parti se soutiennent sont de même espèce. Plus d'un argument employé par des hommes zélés a ce caractère « économique » : il n'est pas précisément le motif qui règle leur conduite (car ils n'en continueront pas moins, s'il est réfuté), mais il est une figure de leurs raisons d'agir, il exprime leurs sentiments par un motif auquel ils peuvent recourir quand ils sont embarrassés, et en appeler lorsqu'on les questionne. Il s'établit ainsi parmi les hommes des structures mentales sur lesquelles leurs idées et leurs arguments vont se mouler. La méthode de pensée d'un homme diffère notablement de celle de son voisin ; celle du soldat diffère de celle du jurisconsulte, celle du riche de celle du pauvre. Le

champ de la pensée est partagé de cent manières diverses. Les abstractions, les généralisations, les définitions, les propositions sont toutes formées sur des modèles différents. Et, si cette variété se trouve dans les choses du monde et d'homme à homme, sûrement il doit exister une différence plus grande entre les idées de l'homme et celles de Dieu. La classification que nous faisons des êtres du règne végétal ou du règne animal en est un exemple frappant. Ici un ordre très intelligible a été observé par le créateur lui-même, mais nous n'en avons pas la clé. Nous sommes obligés d'en forger une à notre mode et, lorsque nous l'appliquons, nous trouvons qu'elle ne répond pas exactement à l'idée divine : il y a des phénomènes que nous ne pouvons placer, ou qui, d'après notre système de division, sont des anomalies dans l'harmonie générale de la nature.

Les sciences mathématiques nous fourniront une illustration plus notable de cette distinction entre les lois éternelles et nos « économies » pour les représenter. Différentes méthodes (ou *calculi*) ont été adoptées pour rendre saisissables les principes immuables dont s'occupe la mathématique. Ceux-ci sont réellement indépendants de ces méthodes ; cependant ils ne sauraient être envisagés sans le secours de l'une ou l'autre d'entre elles. Le premier de ces instruments d'investigation emploie le médium d'étendue ; le second, celui du nombre ; le troisième celui du mouvement ; le quatrième procède d'après une hypothèse très subtile, celle de l'accroissement. Toutes ces méthodes sont très différentes l'une de l'autre, au moins la méthode géométrique et celle du calcul différentiel. Cependant elles sont toutes des analyses plus ou moins parfaites de ces mêmes vérités nécessaires, pour lesquelles nous n'avons pas de nom, dont nous n'avons pas d'idée, si ce n'est en les traduisant sous ces figures économiques. Elles tiennent la place des choses réelles ; et, bien qu'elles ne soient que des symboles, nous pouvons nous en servir pour raisonner comme si nous possédions des choses mêmes. Cependant aucune ne pousse les lignes de la vérité jusqu'à leurs dernières limites : une première s'arrête ici dans l'analyse, une autre poursuit jusqu'à ce point, comme certaines tables de calcul qui peuvent servir jusqu'à mille et qui ne répondent plus à mille et un. Tant qu'elles nous sont utiles, nous pouvons voir en elles l'image des réalités qu'elles représentent, et négliger celles-ci. A la fin

cependant notre instrument de découverte aboutit à l'impossibilité ou à la contradiction, c'est-à-dire à ce qu'en religion nous appelons un mystère. Il est arrivé à son terme et sa faillite fait bien voir qu'il n'a été qu'un expédient employé pour des fins toutes pratiques, mais non pas une analyse véritable et adéquate des lois mystérieuses qu'il a servi à découvrir. Il n'en a jamais sondé les profondeurs ; il est impuissant à en mesurer l'étendue. Et pourtant personne ne prétexterait de cette impuissance pour refuser de s'en servir dans certaines limites, personne n'oserait l'appeler un système de vains symboles, quoiqu'il ne soit qu'une ombre de l'invisible <sup>1</sup>.

Les résistances psychologiques auxquelles nous avons fait allusion sont les habitudes d'esprit que Newman discerne soit chez certains défenseurs de la foi, soit chez certains adversaires, et qui procèdent d'une même tendance : celle de tout demander à la raison raisonnante et de tout refuser au travail du temps.

Il nous décrit les esprits formés dans la « raison » de Locke, raison abstraite, générale, systématique en même temps qu'oratoire. Ceux-là ne comprennent pas que l'étude demande une préparation, que le caractère moral peut faire varier la force d'une preuve ; ils tiennent l'exercice de la « raison » pour une fin en soi que l'on peut et doit détacher du sujet humain. De ceux-là Newman rapproche ces croyants qui voudraient transformer la foi en un système, entreprise inutile et incertaine à ses yeux. Là où la connaissance est limitée, la raison active, où les vérités constatées

1. Newman prend aussi la musique comme exemple. Avec les sept notes de la gamme on peut reproduire par économie les types de créations merveilleuses et inconnues. « Que dirions-nous, ajoute-t-il, si les impressions faites sur nos sens n'étaient... qu'une divine économie adaptée à nos besoins... si les propriétés de la matière comme nous les concevons, n'étaient que relatives à nous, de sorte que les faits et les événements, qui semblent impossibles quand ils sont énoncés dans le langage de nos impressions sensibles, ne sont impossibles que dans ces formules, non en eux-mêmes, — impossibles seulement à cause de l'imperfection de l'idée que, par suite de ces impressions, nous nous sommes formés de la substance matérielle. S'il en est ainsi, il s'en suivrait que les lois physiques, telles que nous les considérons, ne sont que des généralisations de productions économiques, des inférences tirées de figure et d'ombre, et pas plus réelles que les phénomènes dont elles sont tirées ». Sur tout ceci, lire *U. S.*, XV, § 31-§ 40, p. 338-348.

sont en petit nombre alors que la carrière ouverte à la pensée est immense, il est bien téméraire de systématiser. Nous devons plutôt veiller à ce que nos déductions ne sortent pas des bornes de la sagesse, et à ce que nos conjectures ne s'arrogent pas le caractère de la certitude. Le système qui, lorsqu'il s'applique à une connaissance adéquate, est l'âme véritable, ou pour parler avec plus de précision, la cause formelle de la philosophie, ne fait ou ne tend à faire que des théoriciens et des sectaires, lorsqu'il s'applique à une connaissance incomplète. Mais certains ont une confiance excessive dans la puissance de l'argument : il leur arrive de prendre leur opinion pour la somme ou la substance de l'Evangile et volontiers ils insistent sur tel ou tel dogme isolé qu'ils ont choisi au mépris du reste. Ils sont toujours prêts à trouver aux mystères des explications claires et décisives. Ils pensent que leur manière de voir est la seule raisonnable. S'ils citent l'Ecriture, ils vous diront avec assurance ce que chaque verset signifie, doit signifier, ne peut pas ne pas signifier. Ils ont un vocabulaire spécial, auquel on ne peut toucher sans sacrilège. Et, quoiqu'il soit récemment forgé, il leur paraît aussi sacré que la parole de l'Ecriture ou de l'Eglise. En revanche, les termes nouveaux leur donnent le vertige, parce qu'ils ne peuvent revêtir leurs idées d'un habillement inaccoutumé ni les séparer de leur ordinaire entourage. En somme, ce sont des esprits raides. Et cette sorte d'entêtement procède d'une impuissance à comprendre le rapport de la vérité à sa formule. Newman l'appelle le « bigotisme » <sup>1</sup>.

Au fond « rationalisme » et « bigotisme » procèdent d'une même infirmité. Soit dit en passant, cette raideur presque congénitale à l'intelligence fait que la vérité religieuse est aussi facile à attaquer qu'elle est difficile à défendre. Qu'appelle-t-on *objection* sinon une partie de vérité détachée du tout, ou plus exactement détachée de la surface du tout ? L'objection est d'autant plus frappante qu'elle est plus superficielle, plus éloignée du foyer. Pour attaquer, le libre penseur n'a qu'à décrire les aspects dispersés, extérieurs et partiels de la vérité, qui vient d'elle-même s'offrir à son doute. Quant au défenseur, comme il se trouve incapable de produire autre chose qu'un fragment, il essaie de rassembler des lignes vagabondes, mais c'est souvent par un procédé qui rappelle à

1. *U. S.*, XIV, § 41-§ 46, p. 305-310.

Newman celui qui convertit un récit historique en un conte<sup>1</sup>. Nous allons comprendre maintenant sans peine en quoi consiste la fatale méprise qui est la source toujours renaissante de l'hérésie. Les novateurs ont aussi l'impuissance des esprits raides. Au lieu d'embrasser l'idée simple de la foi sous ses formules multiples et complémentaires, ils se retranchent derrière telle ou telle proposition isolée : elle les fascine. Il est dans l'essence de l'hérésie de se fixer ainsi sur un seul point. Comme si ce point pouvait représenter la vérité intégrale, comme s'il était le germe d'une nouvelle foi ! L'erreur de l'hérétique réside donc dans ce qu'il exclut, beaucoup plus que dans ce qu'il affirme. Et pourtant, si l'esprit repousse ainsi, de propos délibéré, de larges portions de la doctrine, c'est bien la preuve qu'il n'était pas réellement attaché à l'élément qu'il détache avec tant d'éclat. Comment aimerait-on encore la partie, quand on a rejeté le tout<sup>2</sup> ?

#### LE POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE

Nous venons de voir comment l'idée se traduit à la conscience. Ce point de vue en appelle un autre qui le complète.

L'idée, en effet, n'est pas produite par le sujet auquel elle apparaît. Elle existe au delà de lui, en dehors de lui. Si elle lui est donnée, c'est toujours par l'intermédiaire de la communauté dont l'individu est membre. A vrai dire, Newman n'a jamais cessé d'envisager l'idée sous ce double aspect, intérieur et extérieur, psychologique et social. Cette ambiguïté, conforme à la nature apparente des choses, est bien visible dans le sens qu'il donne au mot *idea* et au mot *development*. C'est ici le lieu de définir ces termes avec autant de rigueur qu'il est possible. La chose est délicate, car Newman charge toujours le langage commun de significations très personnelles<sup>3</sup>.

1. *U. S.*, V, § 19-§ 24, p. 88-91.

2. *U. S.*, XV, § 29 (6), p. 337.

3. Cf. *Grammar of Assent.*, p. 58 : « *Opinion is a word of various significations, and I prefer to use it in my own* ». Cette habitude devait lui occasionner des difficultés, *WARD*, I, p. 172.

## 1° LA NOTION D' « IDEA »

Qu'un philosophe le veuille ou non, lorsqu'il parle des idées, il se réfère au platonisme. Or, pour un platonicien, et même pour un hérétique du platonisme, l'idée ne saurait exister dans le sensible. Qu'on donne à l'idée avec Platon une existence transcendante, — qu'on ne veuille voir en elle qu'une pure forme immanente aux êtres, — ou même, qu'avec les modernes, et par une vue entièrement étrangère à la métaphysique hellène, on ne lui accorde aucune réalité hors de l'entendement humain, l'idée reste toujours une essence intelligible ou intellectuelle, modèle imitable ou schéma intérieur, archétype idéal ou structure mentale.

Newman n'a pas reçu de formation philosophique. Cette « candeur » va lui donner ici une sorte d'avantage, car elle l'empêche de diviser les problèmes suivant les lignes de partage traditionnelles. Dans sa logique qui distingue sans exclure<sup>1</sup>, l'objectif et le subjectif, l'individuel et le social, le transcendant et l'immanent ne sont pas des catégories hostiles. Il garde sous le regard mental une réalité à laquelle il nous ramène sans cesse, et celle-ci n'est ni proprement individuelle, ni proprement sociale. Elle n'est pas seulement individuelle, puisqu'elle est destinée à se répandre dans la communauté des hommes. Mais, sociale par ses manifestations, elle ne l'est pas dans son essence ; certes, comme tout ce qui est humain, elle a une histoire, et une histoire implique un commencement, un lieu et un auteur. Dans son fond néanmoins elle est indépendante de ces accidents temporels. A la racine de toute organisation Newman voit un principe spirituel qui ne saurait rentrer dans nos cadres ordinaires, puisqu'il est *à la fois* individuel et social, transcendant et immanent. Il se manifeste à l'individu par l'impulsion qu'il lui donne et qui le pousse hors de lui : il se traduit au dehors par une institution, par un corps de doctrine,

1. « Les distinctions faites par Newman au lieu de s'exclure mutuellement, se fondent la plupart du temps sur la prédominance de tel ou tel élément, parce qu'il vise à traiter un sujet vivant sans le réduire à un *caput mortuum* d'abstractions ». Jugement de RYDER, recueilli en WARD, I, p. 18.

par une histoire progressive ou décadente : c'est l'*idée*<sup>1</sup>. En appelant cette réalité une idée (*idea*), Newman se conforme bien au génie de la langue anglaise. Mais ici, il faut le reconnaître, cette langue reste vague et ambiguë : alors qu'elle fournit souvent des doublets qui nous font défaut<sup>2</sup>, elle manque d'une précision nécessaire. Le mot *idea* oscille, comme dans tout vocabulaire, entre le sens platonicien et le sens empirique, mais en Angleterre il tend à se confondre avec ce dernier, étant souvent pris dans le sens d'image. Et cette confusion gênera Newman, comme elle avait auparavant gêné Berkeley.

L'*idée* newmanienne n'est pas au-dessus et au delà de l'esprit humain comme l'idée platonicienne. Elle n'est pas davantage au-dessous comme la « conscience sociale ». On ne s'écarterait pas beaucoup de la vérité en disant qu'elle se meut essentiellement entre le plan idéal et le plan social en passant par un point

1. « Chez Newman *idea* ne signifie pas la formation mentale d'un objet donné à l'expérience, mais l'objet lui-même considéré comme appréhensible et intelligible. Dans son *Essay*, il définit l'idée d'un objet comme la « somme intégrale de ses aspects possibles » ou, peut-on dire, comme la somme intégrale de toutes les expériences possibles qu'on en peut faire. Et comme cette somme est sans limite pour l'esprit fini, il en suit que nous devons développer toujours les formules que nous donnons de l'idée. » TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 141. — *Idea* dans la *Grammar of Assent* signifie tantôt *image* (469-492), tantôt *notion* (49). Voir TOOHEY, *An indexed synopsis of an Essay in Aid of a Grammar of Assent* (London 1906), p. 90.

2. Ainsi *conscience* et *consciousness* ; *to experience* et *to experiment*. — Dans notre mémoire de diplôme sur *l'idée de signe chez Berkeley* (fait sous la direction de M. Lalande en 1922) nous avons tenté d'expliquer par cette ambiguïté de la langue les « rétractations » de Berkeley, de la *Nouvelle Théorie de la Vision* à la *Siris*. L'idée assimilée d'abord à l'image et opposée à l'esprit, deviendra en fin de compte l'idée platonicienne. Mais comme Berkeley avait désigné par le mot *idea* l'image sensible, il est obligé pour connoter l'idée de recourir au terme de *notion*. — Chez Newman le mot *idea* a bien des sens. Parfois il est pris comme synonyme de signe et opposé à chose ou réalité, ainsi : « *Rationalism takes the words of Scripture as signs of Ideas ; Faith, of Things or Realities* » (*Essays*, I, p. 35) ; parfois comme synonyme d'« image » ou d'« impression » : c'est l'*inward idea* définie dans le Sermon XV des *University Sermons* § 10-§ 11, cf. § 18 ; enfin, le plus souvent l'idée devient le principe interne du développement (cf. *U. S.*, XV § 15, § 18 : *the ideas which are the secret life of a Christian*).

unique, qui est la personne. C'est dans cet incessant passage que se manifeste sa vie.

Nous ne sommes plus très loin du *développement*.

## 2° LA NOTION DE « DEVELOPMENT »

Si l'idée a sa source ou du moins son origine dans un esprit individuel, elle ne se définit qu'en se répandant dans la société des hommes. Le développement n'est pas autre chose que le progrès de cette expansion.

Il s'agit donc de le décrire, de le définir, — puis de discerner les différents modes sous lesquels il se présente à nos yeux.

Toutes les idées ne sont pas susceptibles de se répandre. Les idées mathématiques par exemple, si réelles qu'elles soient par ailleurs, peuvent difficilement être appelées des idées vivantes. Mais lorsqu'une grande idée, vraie ou fausse, sur la nature humaine, sur le bien présent, sur le gouvernement, le devoir, la religion, est énoncée, elle n'est pas acceptée passivement : elle devient chez ceux qui l'accueillent un principe actif qui les conduit à une réflexion toujours nouvelle, à une application variée, à une propagande multiple.

Cette expansion présente plusieurs stades et plusieurs phases, qui se retrouveront en quelque manière dans tout développement :

1. Dans un premier stade, les hommes ne comprennent pas pleinement ce qui les meut. C'est une agitation générale de pensée, un temps de confusion, — où les conceptions sont en conflit. Personne ne sait si l'idée aboutira à un résultat, et lequel de ses aspects doit l'emporter.

2. Vient alors un second stade. — On voit émerger un enseignement défini ; à mesure que le temps va, une vue est modifiée par une autre, développée par une autre ou combinée avec une troisième. Et cela jusqu'à ce que l'idée, à laquelle appartenaient ces divers aspects, soit séparément pour chaque esprit ce qu'elle était pour la communauté. Alors on examinera

les relations qu'elle entretient avec les autres doctrines et les autres faits, avec les autres lois naturelles, avec les autres coutumes établies par l'usage, avec les circonstances variées de temps et de lieu, avec les autres religions, les autres politiques, les autres philosophies. Peu à peu on découvre en quelle mesure elle est influencée par d'autres systèmes, en quelle mesure elle peut les influencer, en quelle mesure elle se combine avec eux, en quelle mesure elle les tolère, quand elle les rencontre. Alors les opinions diverses qui la concernent sont rassemblées, comparées, triées, choisies ou rejetées.

3. La phase précédente était celle de l'existence doctrinale. Elle fait place à celle de l'influence sociale.

Jusqu'ici l'idée se cherchait elle-même à travers des expressions imparfaites et des luttes. Maintenant elle s'est trouvée. Or après s'être développée d'abord hors d'elle-même, puis en elle-même, elle agit de nouveau au dehors, mais cette fois-ci pour conquérir et pour dominer. En proportion de sa vigueur naturelle et de sa force de pénétration, elle s'introduit dans la structure et dans les détails de la vie sociale, transformant l'opinion publique, fortifiant ou au contraire minant les fondations de l'ordre établi.

4. Vient enfin le temps où elle se fixe et où l'on a quelque peine à la reconnaître, car elle a revêtu des formes stables et sociales. Selon la nature de son contenu, l'idée est devenue un code de morale, un système de gouvernement, une théologie, un rituel. Et ce grand corps de pensée, laborieusement édifié, contient en substance ce qu'elle annonçait et signifiait dès le début. Il est son image complète, car il combine la diversité de ses aspects, grâce aux suggestions et aux corrections de plusieurs et aux leçons multiples de l'expérience.

« Ce procédé, qu'il soit long ou court selon le temps, par lequel les aspects d'une idée reçoivent leur consistance et leur forme, je l'appelle, dit Newman, un développement. Il n'est pas autre chose, ajoute-t-il, que la germination d'une vérité réelle ou apparente sur un vaste champ mental. »

Puisque le lieu de son action est la scène affairée de la vie

humaine, l'idée ne peut se développer qu'en détruisant ou en modifiant les manières déjà existantes de penser ou d'agir ou en s'incorporant avec elles. Aussi le développement d'une idée ne ressemble en rien à une déduction faite sur le papier où chaque proposition est une « pure évolution » de celle qui la précède. Il ne se poursuit que par l'intermédiaire et le moyen des communautés humaines, de leurs guides et de leurs chefs ; il emploie les esprits comme autant d'instruments. Et, par une sorte de causalité réciproque, en même temps qu'il en fait usage, il en dépend. L'idée se développe par les relations qu'elle établit ; elle donne aux éléments qu'elle rencontre sur son chemin une direction nouvelle. Elle a juridiction sur eux, puisqu'elle rejette tout ce qu'elle ne peut assimiler. « Croître pour elle, c'est s'incorporer ; et son identité avec elle-même, ce n'est pas dans l'isolement qu'elle la trouve, mais dans la continuité de son règne. » Et voilà ce qui imprime à l'histoire politique comme à l'histoire religieuse un caractère si spécial de trouble et d'agitation. Ainsi s'expliquent les disputes des écoles et des parlements. Partout les idées luttent pour la maîtrise : chacune d'elle est entreprenante, accaparante, impérieuse ; chacune est plus ou moins incompatible avec les autres, chacune rallie des partisans ou soulève des inimitiés, en agissant sur la foi, les préjugés ou les intérêts des partis et des classes.

Dans ces combats, il est vrai, l'idée n'est pas toujours victorieuse. Il lui arrive d'être à son tour modifiée ou influencée par l'état des choses au milieu desquelles elle apparaît. Elle dépend, en bien des manières, des circonstances environnantes. Son développement peut être rapide : il peut aussi être lent. L'ordre qui en enchaîne les phases peut varier. L'idée peut être interrompue, retardée ou mutilée par une violence extérieure. Elle peut être affaiblie par les efforts qu'elle fait pour se délivrer de ses ennemis domestiques, elle peut être empêchée, dominée, ou même absorbée par l'énergie des idées opposées. Elle peut être colorée, ou décolorée par le milieu qu'elle traverse. Elle peut être pervertie par l'intrusion de principes étrangers, ou tout au moins détraquée par le développement de quelque faute originelle qui était restée cachée dans ses principes.

« Mais, quel que puisse être le danger de corruption qui la

menace dans ses rapports avec le monde qui l'entoure, une grande idée doit affronter ce danger, si elle veut être bien comprise, et plus encore si elle veut se réaliser pleinement. Il lui faut l'épreuve pour s'explicitier et s'étendre et c'est par la bataille qu'elle acquiert la perfection et la suprématie. Une idée n'échappe pas, même dans ses jeunes années, au choc de l'opinion : et la meilleure façon pour elle de rester fidèle à elle-même, le meilleur titre qu'elle ait à être regardée comme une et identique n'est pas d'être protégée extérieurement des vicissitudes et des changements. On dit quelquefois que le ruisseau est plus clair près de sa source. Quel que soit l'heureux usage qu'on puisse faire de cette image, elle ne saurait cependant convenir à l'histoire d'une philosophie ou d'une croyance, car ces dernières, au contraire, deviennent plus uniformes, plus pures, plus fortes, à mesure que leur lit devient plus profond, plus large, plus rempli. Nécessairement l'idée prend naissance dans un ordre établi et conserve pendant quelque temps la saveur du terroir. L'élément vital qui lui est propre a besoin de se dégager de ce qui est étranger et temporaire, et il s'emploie à conquérir sa liberté par des efforts dont la vigueur et l'assurance croissent avec les années. Ses commencements ne sont la mesure ni de ses capacités, ni de sa portée. Dans le principe, personne ne sait ni qui elle est, ni ce qu'elle vaut. Elle reste peut-être quelque temps en repos, elle essaie en quelque sorte ses membres, elle éprouve le sol qui la supporte, elle tâte sa route. De temps en temps, elle fait des essais qui échouent, qui sont en conséquence abandonnés. Elle semble indécise sur le chemin qu'elle doit tenir, elle vacille, pour s'élancer à la fin dans une direction définie. Entre temps, elle entre sur un territoire étranger, des points de controverse altèrent sa démarche, les partis s'élèvent et tombent autour d'elle, le danger et l'espérance lui apparaissent alors dans une relation neuve, et de vieux principes reparaissent sous de nouvelles formes. Elle change avec eux afin de rester la même. Dans un monde supérieur, il en est autrement, mais ici-bas, vivre c'est changer et pour être parfait, il faut avoir changé souvent. »<sup>1</sup>

L'analyse précédente peut nous permettre de passer comme en revue les diverses formes de développement. Newman distingue :

1° *Les développements mathématiques.*

1. *Dev.*, p. 33-40

Ce sont les systèmes de vérités tirés des définitions mathématiques. Mais, si ces développements sont comme les types abstraits des développements historiques que Newman considère de préférence, on doit remarquer qu'ils en diffèrent par un caractère essentiel. Le temps n'intervient pas ici d'une manière réelle et efficace ; aussi les développements mathématiques ne peuvent-ils connaître aucune corruption, appuyés qu'ils sont sur des démonstrations exactes.

*2° Les développements matériels.*

C'est par exemple le développement des ressources d'une nation. Bien que ces développements soient effectués par l'intelligence humaine, ils n'en demeurent pas moins semblables aux développements physiques. L'idée n'apparaît pas encore.

*3° Les développements politiques.*

Ce sont encore des développements matériels, mais qui sont modifiés par la présence d'un facteur nouveau, tel l'accroissement des Etats ou le changement des constitutions. Bien que ces développements manifestent l'action de l'idée, ils restent parfois capricieux et irréguliers à cause de l'objet auquel ils se rapportent, à cause des accidents sans nombre qui peuvent avoir de l'influence sur eux. Souvent d'ailleurs, remarque encore Newman, il est difficile d'apercevoir un développement politique par suite de l'extrême opposition et de la grande mobilité des éléments en présence. Il peut arriver que des idées discordantes soient unies sous une étiquette commune : c'est le cas des « cartels » ou des « coalitions » en politique et de ces « confessions » qui servent de trêve dans les guerres de religion. On peut noter aussi que la fonction ordinaire des comités et des assemblées, que le but unique des conciliations et des concessions est de réunir les contraires et d'assurer une unification extérieure, là où toute autre unité est impossible.

Dans les développements politiques, il arrive que la pratique précède la théorie et même la suscite. Ainsi, lors des débats parlementaires, les hommes arrivent à leurs conclusions, poussés par le poids des événements politiques ou par la force des principes. Leur opinion est faite avant même qu'ils en connaissent les motifs. Ont-ils à la défendre ? Alors, et alors seulement, ils cherchent des arguments ; une brochure est publiée sur le sujet en

litige, ou un article paraît dans une revue pour fournir des lieux communs à la foule.

4° *Les développements logiques.*

Ces développements sont ceux dont le caractère intellectuel est le plus marqué ; les progrès faits soit dans les lois et dans les codes, soit dans les formules de foi, se donnent pour les conséquences nécessaires de prémisses déjà admises.

5° *Les développements historiques.*

Newman appelle de ce nom la formation graduelle de l'opinion dans l'appréciation des personnes, des faits, des événements. C'est ainsi qu'un jugement, admis d'abord dans un cercle restreint, finit par s'imposer à tous sous le poids des témoignages accumulés. Les cours de justice, les parlements, les journaux, les lettres et tout autre document posthume, les historiens et les biographes, l'écoulement du temps qui dissipe les partis et les préjugés, tout cela sert à ces développements. La vérité est fille du temps, et les saints ne sont canonisés que longtemps après qu'ils sont entrés dans leur repos.

6° *Les développements moraux.*

Ceux-là sont plus individuels, plus difficiles à définir. A l'inverse des développements logiques qui tirent leur contenu d'une idée ou d'un principe, ils partent de sentiments et d'émotions, et ils s'élèvent aux objets que ces sentiments présupposent. Ainsi, la doctrine d'un Dieu suprême apparaît comme le développement de la conscience morale : telle est aussi la doctrine du jugement futur des âmes.

7° *Les développements métaphysiques.*

Ils résultent des éléments contenus dans une idée. Aristote fait un développement que Newman appelle « métaphysique » lorsqu'il dépeint par une pure déduction le caractère du magnanime. Mais ces développements se trouvent surtout en théologie, et les développements dogmatiques de la Trinité se rapportent à cette dernière classe <sup>1</sup>.

1. *Dev.*, p. 52-53. — Tous ces types de développement se retrouvent dans le christianisme. L'épiscopat est un exemple de développement politique, le *Theotokos* est un exemple de développement logique, la détermination de la naissance du Christ d'un développement historique, le culte de l'Eucharistie d'un développement moral, le credo de saint Athanase d'un développement métaphysique,

Il y a lieu de remarquer que ces divers genres de développement ne se ramènent pas au même type. Newman semble le pressentir, et déjà il esquisse un classement.

Certains développements mériteraient plutôt le nom de manifestations ou d'illustrations (*exhibitions*) parce qu'ils n'impliquent pas une croissance véritable. Tels sont, dit Newman, le calvinisme et l'unitarianisme par rapport au principe du jugement privé. En fait, le sens du mot de développement oscille entre deux limites. Le développement de type logique serait plutôt un déploiement : tout est contenu dans le principe, et le temps n'intervient pas, si ce n'est pour dérouler. Newman appelle ce mode de changement une évolution. A l'autre extrémité, on trouverait le développement de type historique, où les phases successives ne sont pas contenues dans les phases originelles, bien qu'elles en sortent. A celui-là seul il faudrait, semble-t-il, réserver le terme de développement.

#### LE POINT DE VUE NORMATIF

Dans l'édition de 1870, la deuxième partie de *l'Essai sur le Développement* porte pour titre : « Les développements doctrinaux considérés dans leur rapport avec les corruptions doctrinales »<sup>1</sup>. Sans que Newman nous en avertisse expressément, le mot a donc changé de sens. Il ne s'agit plus maintenant d'une explication, mais d'une interprétation de l'histoire. Disons que la notion de développement est prise désormais au sens normatif.

Au lieu d'opposer ces deux sens l'un à l'autre, il nous semble plus conforme à la vérité intérieure de marquer comment l'esprit est amené par le progrès même de sa réflexion à s'élever au-dessus de l'histoire.

Point d'histoire sans une image de continuité. Lorsqu'on analyse

1. Dans l'édition primitive de 1845, le premier chapitre introduisait déjà la notion de corruption (p. 57-90). Newman a préféré rejeter dans une seconde partie toute la critique et les jugements de valeur. — Lorsque nous ne donnons pas d'indication contraire, il s'agit de l'édition de 1878 sans cesse rééditée depuis avec la même pagination.

le travail mental de l'historien, on est souvent porté à le diviser en deux moments, qui seraient séparables par une différence de nature. Le premier verrait la recherche et la critique des témoignages ; le second serait une œuvre d'arrangement. Mais, si cette division est fondée, il faut pourtant éviter l'erreur à laquelle elle nous convierait, si elle nous faisait assimiler la première phase à une œuvre de science, et la seconde à une œuvre d'art. L'historien véritable n'est pas plus un physicien qu'un poète. Si l'on voulait analyser ce qui se passe dans son esprit, on remarquerait, croyons-nous, que son travail a pour condition une image de la durée écoulée. Les documents ne sont que des jalons dispersés et isolés. Ils sont entourés et parfois pénétrés de silences, d'intervalles et de lacunes. Entre ces éléments discontinus l'historien doit faire passer le courant qui les unira. Force lui est donc de rétablir dans sa pensée cette continuité. De même que nous ne pouvons pas avoir des souvenirs qui ne seraient pas nos souvenirs, de même nous ne pouvons comprendre une portion du passé humain sans rattacher les faits les uns aux autres dans un certain milieu et selon certaines lignes de temps. Aussi toute histoire suppose-t-elle une sorte d'image de développement, en prenant ce mot dans le sens le plus général et un peu en deçà du point où Newman l'a saisi.

Elevons-nous d'un degré. Nous retrouverons une idée familière à Newman, et qu'il a souvent illustrée. Lorsqu'on étudie l'histoire intégrale d'une institution, d'une tradition, d'une vie, on voit parfois paraître certains traits, certaines doctrines qui semblent à l'historien des innovations. Pourtant, il est clair que ces innovations ne paraissaient pas aux contemporains des nouveautés. L'origine historique ne coïncide donc pas avec l'origine réelle. Doit-on interpréter les passages obscurs d'un auteur par les clartés qu'apporte un disciple postérieur ? C'est faire, dit Newman, une « assomption ». Mais c'est en faire une également que de conclure de l'absence des signes à l'absence de la chose. Il est raisonnable d'admettre que le silence de Pline, de Sénèque, de Plutarque sur le christianisme ne prouve pas qu'il est postérieur à ces auteurs, ou encore que les Ecritures ne nous donnent pas tout l'ensemble de la croyance primitive. Sophocle éclaire Eschyle, Aristophane jette de la lumière sur Thucydide ; Plotin peut nous expliquer

Platon ; saint Anselme est interprété par saint Thomas<sup>1</sup>. On admet communément que le sens d'un texte est parfois signalé par sa postérité et par son voisinage, et, si l'idée de continuité est nécessaire à l'histoire, celle de virtualité ne lui est pas moins utile<sup>2</sup>.

Mais n'est-ce pas reconnaître en quelque manière l'existence de ce que Newman appelle des idées historiques ? Comment y aurait-il un progrès de la conscience, un passage de l'implicite à l'explicite et du virtuel à l'actuel, s'il n'y avait en dehors de la conscience, en dehors même de la communauté des consciences, une réalité spirituelle permanente et invisible ? Tous ceux qui ont cru que l'histoire humaine est autre chose qu'une pure succession et qu'une pure continuité, ont admis également, sous une forme ou sous une autre, que la substance de l'histoire est à chercher dans le spirituel. Hegel et son école insistent, comme Newman, sur ce point-là et il n'avait pas échappé à saint Augustin et aux historiens chrétiens du christianisme.

Pourtant, entre Newman et Hegel, comme nous le verrons longuement plus tard, la différence est entière. Aux yeux de Hegel tout le réel est rationnel ; l'histoire devient une logique vivante : la raison est immanente à la durée. Dans cette totale identité, le problème des valeurs est aboli ; tous les développements et tous les moments se valent, puisqu'ils sont tous les modes d'une réalité unique. L'Idée est une, et la vérité multiple. Pour Newman, au contraire, le spirituel et l'historique ne se pénètrent pas entièrement ; à tout le moins ne se confondent-ils jamais. Au-dessus de l'histoire, pour la susciter, la recueillir, la juger, il y a une réalité intemporelle et transcendante. La Vérité est une, et l'idée multiple.

1. *Dev.*, p. 115-116 ; cf. 99.

2. *Dev.*, 1<sup>re</sup> édition, p. 187. Dans la première édition du *Développement*, Newman partageait sa sévérité entre les controversistes protestants et les controversistes catholiques. Ceux-ci, disait-il, partent du principe que le catholicisme est vrai et que le catholicisme actuel est l'image fidèle de l'antiquité. Ils sont amenés à interpréter les Pères beaucoup plus qu'à trouver chez les Pères des preuves. Mais s'ils agissent ainsi, leur hypothèse ne l'exigerait pas. Si le catholicisme est vrai, il ne demande pas de mauvaise foi (*unfairness*) ; encore moins en profite-t-il. Les faits gênants doivent être reconnus pour tels ; expliqués, s'ils ne sont gênants qu'en apparence ; retenus s'ils sont réels, ou bien laissés à leur place.

On conçoit donc que des rapports précis puissent s'établir entre cette vérité qui n'est pas sujette au devenir, et les idées qui la représentent dans le temps. Certaines la traduisent adéquatement. D'autres la trahissent. Il peut arriver qu'une institution ou une doctrine, après avoir manifesté d'une manière appropriée l'idée qui la légitime, lui devienne ensuite infidèle.

Nous voici donc autorisés et même invités par la nature des choses à distinguer parmi les doctrines celles qui représentent la vérité et celles qui s'en écartent. Le mot de développement revêt ici un sens tout normatif.

Ce problème, qui rappelle l'antique question de la participation, est d'ailleurs imposé à la réflexion chrétienne depuis qu'il y a des hérésies et des schismes. Si la pensée du Christ était une, le christianisme, au moins depuis la Réforme, se présente sous des formes multiples et contradictoires. En quelle mesure ces diverses religions qui se réclament d'un même fondateur, participent-elles à son esprit ? Y en a-t-il une qui soit seule fidèle ? Pour résoudre un tel problème, l'histoire est nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. L'histoire ne peut établir que la continuité. Elle attestera par exemple que la religion romaine se rattache aux Apôtres par une série continue. Mais que serait une continuité tout extérieure sans l'identité de foi ? Or, l'histoire seule ne peut établir cette identité de la doctrine. Il faut une interprétation, un postulat. Il faut une clé. La plus fameuse de ces clés nous est connue : que l'on songe au canon de Vincent de Lérins.

De plus, l'histoire de l'Eglise qui lui est de jour en jour plus familière, prouve à Newman qu'il y a des cas où, dans l'Eglise même, l'intégrité de la doctrine n'est gardée que par un petit nombre. La plupart des Pères anténicéens pourraient être justement critiqués. Le Concile d'Antioche n'a-t-il pas repoussé l'*ὁμοούσιος* <sup>1</sup> ? Un peu plus tard, Athanase luttait pour l'orthodoxie presque tout seul contre l'univers <sup>2</sup>. L'acceptation de l'hénotique de Zénon par l'épiscopat oriental semble prouver que les mesures moyennes et les compromis sont capables de trouver, même au sein de l'Eglise, un accueil étendu <sup>3</sup>. Au v<sup>e</sup> siècle, on devait voir une hérésie qui en

1. *Dev.*, p. 306.

2. *Dev.*, p. 319.

3. *Dev.*, p. 306.

appelait aux Pères, aux Credos et à l'Écriture, reçue par un concile général qui professait être œcuménique. La règle de Vincent de Lérins contient une vérité majestueuse ; elle offre un principe intelligible, elle a une apparence raisonnable. En fait, si elle peut rendre service pour expliquer ce que le christianisme n'est pas, elle ne suffit pas à déterminer ce qu'il est.

Newman est donc autorisé à proposer une autre clé. Elle sera fondée sur ces analogies naturelles qu'il croit apercevoir entre le monde des idées et le monde des vivants.

La matière organique seule est soumise à la corruption. Une pierre peut être pulvérisée, mais elle ne saurait se corrompre. Or, remarquons-le, cette corruption commence quand la vie a atteint sa perfection : alors que l'être poursuit ou semble encore poursuivre son progrès, il se détruit et se défait. C'est un « point de régression ». Avant, le corps avait sa fonction propre, sa fin, ses lois, ses traits, ses gains, et sa vigueur ; il pouvait se nourrir, assimiler et réparer ses pertes : voici qu'il perd tout cela pour toujours. Prenons cette analogie pour guide ; elle nous permettra de distinguer un développement sain d'un état de corruption ou de décadence. « Il n'y a pas de corruption, écrit Newman, si l'idée garde le même type, les mêmes principes, la même organisation ; — si ses commencements anticipent sur les phases qui suivent et si son *après* protège et conserve son *avant* ; si elle a un pouvoir d'assimilation et de réveil, et une action vigoureuse du commencement à la fin »<sup>1</sup>.

Newman va tirer de cette comparaison sept « notes » ou « tests » qu'il va appliquer à l'histoire de la doctrine chrétienne et que nous allons examiner séparément<sup>2</sup>. Il importe ici de

1. *Dev.*, p. 170-171.

2. Il se peut que le nombre sept lui ait été suggéré par des souvenirs bibliques. Voir une lettre à sa sœur du 15 mars 1845 (*Cor.*, II, p. 410) « Si je suis mon idée, j'achèverai mes sept années d'attente. » La fin de ces sept années serait tombée en 1846 (II, p. 398) : Newman ne suivit pas son idée.

Newman se souvenait peut-être d'un livre de son maître WHATELY, intitulé *The Errors of Romanism traced to their origine in Human Nature* (London 1830). WHATELY soutient dans cet ouvrage que le système catholique romain s'est rapidement corrompu « en un mystère d'iniquité » et que ces corruptions s'expliquaient aisément par les infirmités de la nature humaine (p. 10-11). Il énumérait ensuite *sept*

remarquer que ces marques de vérité ne sont pas aux yeux de Newman des moyens infaillibles et mécaniques pour reconnaître la légitimité d'un développement. Outre qu'elles exigent cet esprit de finesse propre aux sciences morales et à l'histoire que Newman appellera plus tard le « sens de l'inférence », leur usage et leur existence permettent de comprendre à ses yeux qu'une « autorité infaillible » est « nécessaire » pour préciser ce qui reste vague, assurer ce qui est empirique, ratifier les opérations délicates de raisonnement et garantir les inférences elles-mêmes. Ces règles sont donc des instruments à l'usage du chercheur ; elles ne sauraient être, même pour le croyant instruit, à plus forte raison pour le peuple chrétien, des marques absolues et suffisantes de vérité<sup>1</sup>.

### § 1.

#### LA PERMANENCE DU TYPE

Cette note est suggérée par la biologie. Un jeune oiseau ne devient pas un poisson, ni un enfant un animal. A quoi reconnaît-on

« notes » qui permettraient de reconnaître ces corruptions : 1° la superstition ; 2° le désir de pénétrer les mystères invisibles, qui sont sans rapport avec la vie pratique ; 3° la confiance dans un culte et une obéissance sacerdotales (le *presbuteros* ramené au *iereus*) ; 4° l'habileté préférée à la sincérité ; 5° la revendication de l'infailibilité ; 6° l'esprit d'intolérance ; 7° la confiance en soi. — Chose curieuse, WHATELY, dans l'appendice de son ouvrage (p. 347), remarque que les protestants comme les catholiques se trompent également en concevant qu'un système religieux est capable de se conserver en bon ordre par lui-même et sans une surveillance incessante. « Cette erreur, dis-je, est commune aux esprits les plus opposés... oublieux de cette sage remarque de Bacon : *novator maximus, Tempus... quod novationes ita insinuat ut sensus fallant* ».

Dans une lettre privée à Newman (*Cor.*, I, 87 ; 27 septembre 1825) WHATELY avait communiqué à son jeune disciple sept marques de fausseté, facilement visibles dans le vocabulaire de l'Eglise romaine. Il empruntait cette classification à la *Poétique* d'Aristote qui avait énuméré les « manœuvres » qu'on pouvait faire sur les mots pour en changer le sens. Les uns sont *écourtés* (*curtailed*), d'autres *amplifiés* (*enlarged*), d'autres *altérés* (*altered*), d'autres *inventés* (*invented*), d'autres empruntés aux étrangers (*borrowed from foreigners*), d'autres transférés d'un sens à un autre (*transferred from one sense to another*), d'autres introduits sans nécessité (*tacked on where they are not wanted*), d'autres *confondus* (*confounded together*).

1. Voir *Dev.*, p. 110 et sq. ; 75 et sq.

que le type de l'espèce est préservé ? Bien que les proportions des formes se soient modifiées pendant la croissance, elles correspondent néanmoins à ce qu'elles étaient dans le germe. Mais, quand il s'agit de l'idée, quel est l'élément qui représente le type ? Lorsque nous jugeons qu'un personnage de roman est conforme à son type, qu'un magistrat est corrompu, qu'un monastère est infidèle à son esprit, nous rapportons ces différents objets à un idéal, qui peut se décomposer en une série de caractères. Mais, l'unité de type peut subsister malgré des variations considérables et même malgré une altération apparente dans les proportions et les relations de ses parties et de ses aspects. « Un même homme peut adopter successivement des philosophies et des croyances variées qui sont en elles-mêmes inconciliables, sans contradiction de sa part, puisqu'en sa conscience elles peuvent n'être que les instruments et les expressions accidentelles de ce qu'il n'avait jamais cessé de croire dans son for intime. » Le dogme de la Trinité procède du dogme de l'unité divine. Pourtant il ne le détruit pas ; on peut même dire avec Pétau qu'il le corrobore. L'Angleterre est passée d'une dévotion totale à la Papauté à une inimitié jalouse ; pourtant le type national n'a pas changé. Le peuple juif qui, avant le Christ, était privé de ce que nous appelons le talent, témoigne maintenant de tous les dons de l'esprit. Nous ne nous étonnons pas dans ces conditions qu'une image apparemment différente de l'original soit jugée plus fidèle et plus vraie qu'une autre plus scrupuleusement exacte. Songeons à ces portraits devant lesquels nous éprouvons d'abord je ne sais quel désappointement. Mais, quand ils nous sont familiers, nous y découvrons des traits qui nous avaient échappé au premier coup d'œil, et nous en venons à les préférer, non pas sans doute à une toile de maître, mais à ces croquis si exacts qu'ils touchent à la caricature.

En revanche, certaines perversions paraissent des suites logiques ou des développements naturels. Lorsque la république romaine devint un empire, il y eut peu de modifications extérieures : les anciens offices demeurèrent, ainsi que les titres consacrés. C'était pourtant une corruption. Parfois, au contraire, on affiche extérieurement de grands changements pour des

modifications insignifiantes : lorsque Dioclétien se fit appeler Seigneur et Maître, il prit un diadème et s'entoura d'une cour.

En ce qui concerne la religion, il faut encore remarquer qu'une des principales causes de corruption est que l'on se refuse à laisser une doctrine suivre son cours et qu'on s'attache obstinément aux institutions du passé. Telle fut l'erreur des samaritains, des sadducéens, puis des juifs, qui se refusèrent à voir dans l'Evangile un développement de la Loi.

Appliquer cette note à la religion chrétienne, c'est en somme se demander si le type original du christianisme a été conservé « dans les développements communément appelés catholiques », c'est étudier l'Eglise des premiers temps, celle du IV<sup>e</sup> siècle, celle du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècle pour examiner si cette Eglise ressemble à l'Eglise catholique contemporaine. Newman consacre le quart de son *Essai* à cette enquête. Il y manifeste tous ses dons. L'érudit fournit les matériaux ; l'artiste les choisit et les groupe ; le controversiste les dispose avec une sagacité d'autant plus sûre qu'il bataille contre lui-même ; le philosophe enfin n'oublie jamais qu'en brossant ces fresques il a pour tâche essentielle d'étudier les structures d'une même idée et les divers aspects d'un même type. Pour celui qui consent à se laisser convaincre, la conduite de l'Eglise, sa discipline et surtout les sentiments qu'elle inspire, curiosité, mépris, haines, soupçons, calomnies, répulsions<sup>1</sup> ; — ses échecs souvent considérables ; son organisation, sa puissance, sa catholicité, les divisions et les cartels de ses ennemis qui, malgré de mutuelles rancunes, sont souvent prêts à s'unir contre elle ; les schismes et le césaropapisme qui les guettent ; les hérésies, leurs hâtes, leurs excès, leur large diffusion, leurs fortunes, leurs variétés et leurs variations<sup>2</sup> ; — la vie intime de l'Eglise, ses faiblesses, ses négligences, le caractère de ses pasteurs, et, parmi tant de désordres et de sujets de crainte, la permanence d'un seul siège et la fidélité romaine<sup>3</sup> ; — tous ces traits unis forment un véritable système qui se présente à chaque siècle sous des formes équivalentes, de sorte que l'Eglise, à chaque époque, est conforme à son type et qu'elle porte la ressemblance de tout son passé<sup>4</sup>.

1. *Dev.*, l'Eglise des premiers siècles, p. 246-247.

2. *Dev.*, l'Eglise du IV<sup>e</sup> siècle, p. 272-273.

3. *Dev.*, l'Eglise des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, p. 321-322.

4. Cette méthode fondée sur la ressemblance avait été employée par

## § 2.

## LA CONTINUITÉ DES PRINCIPES

Qu'entend Newman par principes ? C'est dans les *Sermons d'Université* qu'il en faut chercher la définition la plus exacte.

L'expérience des affaires montre que les hommes, lorsqu'il y va de leur intérêt, ne sont pas de mauvais raisonneurs. Quand ils méprisent les opinions de leurs semblables, c'est au nom de la logique, c'est au moins sous l'effet de cette logique tout intime et si sûre qu'est la sagacité. Au reste, on peut souvent deviner avec certitude ce que va faire tel ou tel ; on peut même le défendre parfois mieux qu'il ne se défendrait lui-même. Les écoles et les partis ne se forment pas seulement par le jeu de l'imitation ou de la sympathie, mais sous l'effet d'une impulsion, qui n'est pas autre chose que l'irrésistible influence de principes différents. Et les croyances qui ont du temps et de l'espace pour se développer librement, comme le christianisme primitif, le système religieux du Moyen Age ou le calvinisme, présentent un enchaînement qui, à travers ses phases, apparente leur histoire. Ainsi, que nous regardions les procédés de la foi ou les exercices de la raison, nous verrons que les hommes s'appuient sur des notions premières, qui ne sont pas leur œuvre et dont ils ne pourraient jamais démontrer la vérité. Ces éléments générateurs de la pensée qui précèdent tout son travail sont les *principes*<sup>1</sup>.

L'homme ne peut vivre sans principes. Les « libéraux » (*latitudinarians*) qui proclament leur charité et leur tolérance universelles tiennent pour une hérésie qu'on s'oppose au principe du libéralisme. Aussi ce qu'on appelle dogmatisme est, sous une forme ou sous une autre, nécessaire à l'esprit humain : il constitue le tissu de la pensée ; sans lui, elle languit, elle perd ses couleurs. Plutôt que de se passer de principes premiers, l'esprit accepterait

W. G. WARD en 1844 dans son fameux ouvrage *Ideal of a Christian Church* ; voir ch. IV (section § 2 et section § 5).

1. U. S., XI § 13-§ 17 ; voir *Grammar of Assent*, p. 60.

de les recevoir d'un autre ou bien il en évoquerait de mauvais ou d'incertains <sup>1</sup>.

Dans l'*Essai sur le développement*, Newman donne de nouveaux exemples :

Il semble, dit-il, que chaque langue a ses principes. Newman n'entend pas désigner par là les règles de la grammaire, mais ces influences plus secrètes qui déterminent l'élasticité du langage, par exemple sa capacité de former des mots composés. Par là se fixent le cours d'une langue (*path*), sa portée (*range*), et ce qu'on nomme son génie <sup>2</sup>. Dans le domaine de la philosophie et des sciences, les systèmes procèdent aussi d'assomptions cachées. Ainsi la théorie newtonienne de la gravitation vient de ce principe que « moins nombreuses sont les causes d'un phénomène, plus elles sont vraies ». L'application de la science à la pratique s'appuie sur ce principe que « ce qui arrive aujourd'hui arrivera demain <sup>3</sup>. En art militaire, la découverte de la poudre à canon développe la science de l'attaque et de la défense en changeant les instruments de guerre : c'est dire qu'elle introduit de nouveaux principes. C'est ce qu'a fait Napoléon. Aussi les généraux ennemis disaient-ils volontiers que ses batailles démentaient les règles communément reçues, et qu'il n'aurait pas dû (en bonne logique) être victorieux.

De même, le développement des Etats a ses principes : on entend répéter que le principe de la prospérité américaine n'est pas l'élargissement du territoire, mais la mise en valeur des ressources antérieures. On dit que la Russie est faible pour l'attaque, forte quand il s'agit de se défendre, et qu'elle ne doit pas sa grandeur à l'épée mais à la diplomatie ; on dit encore que l'islamisme est la forme de l'Empire ottoman, comme le protestantisme est celle de l'Empire anglais, que le succès des idées européennes dans le premier, celui des idées catholiques dans le second viendrait à détruire ce qui était le principe de leur puissance. L'attente du Messie était le principe qui donnait au peuple juif sa forme caractéristique et son esprit : il a perdu cet esprit, quand il a rejeté Jésus <sup>4</sup>.

1. *U. S.*, XIV § 33, p. 293.

2. *Dev.*, p. 182.

3. *Dev.*, p. 183.

4. *Dev.*, p. 184.

Nous sommes désormais en mesure de comprendre la distinction très subtile que fait Newman entre les principes, les doctrines et les systèmes.

Les principes sont abstraits et généraux ; les doctrines se rapportent à des faits. Les principes demeurent toujours dans le même état. Ils reçoivent des illustrations mais ils ne présentent pas de développements, comme les doctrines. Quant aux systèmes, ils participent des deux : ils puisent leur vie dans les principes et ils représentent des doctrines. Ainsi la responsabilité personnelle est un principe qui repose sur le témoignage de la conscience et l'Evangile n'apporte aucune clarté nouvelle à son sujet. L'existence de Dieu est une doctrine. La théologie est un système qui, certains principes étant admis, développe la doctrine<sup>1</sup>.

Cette distinction appelle quelques remarques.

La première est qu'il est assez difficile de discerner dans un système donné entre ce qui est principe et ce qui est doctrine. Ainsi la responsabilité personnelle, qui est un principe, se développe en doctrine chez les pélagiens et les arminiens. C'est un problème de savoir si l'infailibilité est dans l'Eglise romaine un principe ou une doctrine<sup>2</sup>. D'ailleurs tout principe par lui-même est ambigu. Tout passe, voilà un principe : l'épicurien en conclura qu'il faut savourer les plaisirs de la vie, tandis que l'ascète se mortifiera. L'idée de la culpabilité de la matière rend les gnostiques d'Alexandrie sensualistes alors qu'elle porte les Syriens à la dévotion. Selon l'acuité plus ou moins vive du sens du péché, les mêmes principes philosophiques conduisent tel esprit à l'Eglise romaine, tel autre à ce que, faute d'un meilleur mot, on pourrait appeler le « germanisme ».

Les principes vivent dans les couches profondes de l'esprit. Ils sont impliqués dans notre conduite, dans notre vie et notre pensée, sans que nous puissions les dénombrer pour les professer. Ils apparaissent assez tardivement au cours du développement. La

1. *Dev.*, p. 178. Dans un autre passage, Newman oppose les principes aux faits. Les faits révélés, dit-il, sont spéciaux et singuliers. La doctrine de l'incarnation est un fait, tandis que la doctrine de la médiation est un principe. (*Dev.*, p. 85). En somme, chez Newman, le mot principe serait employé à la fois aux sens B et D du *Vocabulaire philosophique*. M. LALANDE remarque d'ailleurs qu'on passe de l'un de ces sens à l'autre par des transitions insensibles.

2. *Dev.*, p. 179. Newman écrit en 1845.

controverse protestante a permis aux catholiques de prendre conscience de certains de leurs principes. Mais il est encore d'autres principes du catholicisme qui ne semblent pas avoir reçu leur développement plein ou du moins leur définition, tels la règle d'interprétation de l'Ecriture, la doctrine de l'inspiration, la relation de la foi avec la raison, la responsabilité morale, le jugement privé, la grâce inhérente aux chrétiens, le siège de l'infailibilité<sup>1</sup>.

La seconde remarque est qu'un système vivant doit comporter un certain équilibre de principes et de doctrines. Ainsi la géométrie ne peut exister sans des axiomes et des définitions. Ceci nous permet de porter un jugement sur les divers systèmes religieux. L'Eglise grecque a une doctrine, mais elle n'a pas de principe qui corresponde à cette doctrine : celle-ci demeure une façade comme était la constitution romaine entre Auguste et Dioclétien. Les païens, au contraire, ont des principes sans avoir de doctrine. De même chez les hérétiques les principes commandent les doctrines et les changements de doctrine. Ainsi les antiochiens sont tantôt ariens, tantôt sabelliens, tantôt nestoriens, tantôt monophysites, restant toujours fidèles à un même principe, qui est que la religion ne comporte pas de mystères. Les calvinistes deviennent unitariens par fidélité au principe du jugement privé. Ou bien encore, on voit certains esprits passer de Rome à l'incroyance ou de l'incroyance à Rome, par fidélité à ce principe qu'il n'y a pas de position intellectuelle acceptable entre ces deux extrémités<sup>2</sup>.

On peut enfin noter que la variabilité du type et le nombre des principes sont en raison inverse. La fidélité à un principe unique amène des transformations absolues. Ainsi les quakers sont allées du fanatisme religieux à un intense sécularisme par leur fidélité à cet axiome unique : « Toute forme d'adoration est antichrétienne ». Au contraire, dans le christianisme, les principes sont si distincts, si nombreux, si variés, si opérants que le système catholique diffère de tous les autres systèmes religieux, éthiques ou politiques. La vérité centrale de l'Evangile, c'est l'incarnation ; mais remarquons tous les principes que l'incarnation implique :

1. *Dev.*, p. 179-180.

2. *Dev.*, p. 181-182.

le principe du dogme, c'est-à-dire d'une vérité surnaturelle irrévocablement confiée au langage humain, imparfaite comme tout ce qui est humain, mais pourtant définitive et nécessaire parce qu'elle nous est donnée d'en haut, — le principe de la foi, qui est corrélatif à celui du dogme, car la foi est l'acception absolue de la parole divine avec un assentiment interne, — celui de la théologie, celui des sacrements, celui du sens mystique des Ecritures, celui de la grâce, celui de l'ascétisme, celui du développement, etc... Et cette énumération n'est pas exhaustive<sup>1</sup>.

La première note se fondait sur un jugement de ressemblance, et qu'est-ce que la ressemblance ou la parenté sinon une analogie entre des êtres individuels ? Si l'on examinait en psychologue ce jugement de ressemblance, on pourrait remarquer qu'il procède, comme Newman le suppose dans l'application de son premier test, de la superposition de deux images. Il fait appel à une intuition synthétique. C'est pourquoi Newman a complété son premier critère par un critère analytique : l'identité des principes. Cette note permet de vérifier la première d'une manière logique. Si le type de la religion est resté inaltéré, c'est qu'il a été réglé, tout le long durant, par des principes définis et continus<sup>2</sup>. La permanence du type résulte du concert et de l'équilibre de ces principes divers et opposés : l'omission ou l'altération d'un seul d'entre eux aurait altéré toute la forme, comme nous le montre l'histoire des hérésies<sup>3</sup>.

### § 3.

#### LE POUVOIR D'ASSIMILATION

Nous venons de voir que la deuxième note était empruntée à la logique. Avec la troisième, nous sommes ramenés aux analogies biologiques.

Les doctrines qui concernent l'homme ne sont pas dans une sorte de vide, comme les vérités mathématiques et les essences

1. *Dev.*, p. 324-326.

2. *Dev.*, p. 324.

3. *Dev.*, p. 352-354.

spirituelles. Elles se mêlent au tumulte du monde ; elles se fraient un chemin à travers les doctrines étrangères, et elles se développent en les absorbant. On voit alors les systèmes existants modifier leur groupement pour se soumettre enfin à une souveraineté nouvelle : c'est qu'un nouvel élément d'ordre et de composition est intervenu. Il prouve sa vitalité par la capacité qu'il a de se répandre sans se dissocier. « Un processus qui choisit, qui conserve, qui assimile, qui guérit, qui façonne, un pouvoir d'organisation et d'unité appartient à l'essence d'un développement fidèle » <sup>1</sup>.

C'est ainsi qu'une idée vivante ne cesse pas d'être une en devenant multiple. Pour vivre, l'idée doit s'incorporer des opinions étrangères ; elle les assimile ou les rejette : par sa présence, puis par son action, elle les juge. Dans le christianisme une opinion, quand elle n'est qu'une matière informe est nommée philosophie ou « scolasticisme » ; quand elle est rejetée par l'organisme, elle s'appelle hérésie. L'idée vivante n'est pas exposée à cette corruption que serait une influence subie. Il peut arriver qu'elle s'allie à telle idée plutôt qu'à telle autre, mais c'est alors en vertu d'une affinité antécédente. Il faut remarquer aussi que plus une idée est forte, plus elle se passe de garde-fous : les partis et les écoles qui ont de la vie en eux peuvent se permettre certains écarts : leur vigueur corrige leur témérité. Mais, les systèmes irréels ont d'autant plus besoin de formulaires et d'articles qu'ils sont plus anémiés. Pour sauvegarder son originalité le presbytérianisme écossais a recours à la tutelle légale, sans laquelle il s'évapore en arianisme ou en unitarianisme. Mais l'Eglise de Rome peut se régler plus librement que toute autre sur l'opportunité, assurée qu'elle est de sa tradition vivante. On lui reproche de manquer de principes, de n'avoir point de scrupules, alors qu'elle se borne à laisser tout formalisme de côté. Souvent, les vœux servent de sauvegarde à une vertu changeante et les règlements généraux sont le refuge d'une autorité faible <sup>2</sup>.

1. *Dev.*, p. 186.

2. *Dev.*, p. 189. Sur cette vue Newman appuiera quelques règles de conduite : « Dans ce monde, la vie est mouvement ; elle enveloppe un changement continu... Aucune règle d'art ne saurait arrêter cette loi naturelle... Nous pouvons certes empêcher les désordres par des obstacles extérieurs ; mais nous ne pouvons déraciner le principe dont ces désordres naissent... C'est en particulier le cas des grandes idées. Vous

Dans l'application qu'il fait de cette troisième note Newman nous présente une vue originale de ce qu'est la nature de l'hérésie, et il esquisse ce qu'on pourrait appeler une philosophie de l'erreur.

La différence entre l'hérésie et l'orthodoxie ne se place pas où l'on serait tenté tout d'abord de la situer. Newman ne craint pas dans l'*Essai* de marquer les erreurs de certains Pères anténicéens : à tout le moins leurs écrits théologiques contiennent parfois des suggestions encore imprécises, des ouvertures incomplètes, qui plus tard donneront naissance à des hérésies. Mais l'inverse est également vrai et certaines hérésies contiennent des doctrines, des principes, des institutions qui deviendront plus tard orthodoxes.

Rien de plus suggestif à cet égard que l'analyse du mouvement montaniste. On connaît les jeûnes rigoureux des montanistes, le prix qu'ils attachaient au célibat et au martyr, leur mépris des biens temporels, leur discipline pénitentielle, leur idée d'un centre d'unité. Or, les précisions doctrinales et les usages ecclésiastiques du Moyen Age sont le véritable accomplissement de ces ébauches. Les prophètes du montanisme préfigurent les docteurs de l'Eglise ; leur inspiration, son infaillibilité ; leurs révélations, son développement, et Montan même pourrait être tenu pour l'anticipation déplaisante du saint d'Assise. Enfin, c'est dans les œuvres montanistes de Tertullien qu'il faut aller chercher la première expression du développement dogmatique. De même, chez les novatiens, nous discernons les aspirations de la nature à ces pures créations de la grâce que sont un saint Benoît, ou un saint Bruno. De même encore, l'effort de Sabellius pour expliquer l'unité divine ne devait aboutir qu'en saint Augustin. C'est ainsi que les doctrines et les pratiques des hérétiques sont comme des indices et des anticipations de la pensée de l'Eglise ; elles nous indiquent du moins de quel côté va l'avenir.

Mais alors, pourquoi ce même principe, qui dans l'Eglise est vérité, devient-il erreur hors de l'Eglise ?

pouvez les étouffer, et leur refuser leurs coudées franches ; vous pouvez les tourmenter par une ingérence continuelle. Mais vous pouvez aussi leur laisser libre-cours en vous contentant d'arrêter leurs écarts possibles, de les démasquer et de les réprimer quand ils se présentent. Il faut choisir, et pour ma part, je préfère, quand c'est possible, laisser la générosité précéder la justice, — accorder pleine liberté, et attendre l'abus pour demander des comptes ». (*Diff.*, II, p. 79.)

Il y a un temps pour chaque chose. Certains, emportés par leur volonté propre veulent, dans une hâte intempestive, précipiter la croissance de la doctrine. Ils contraignent la grâce, ils forcent le cours de la pensée. Considérons au contraire le travail des Pères. Ce n'est pas sans tâtonnements, sans aveux d'ignorance, sans une attention intense, sans repentirs, que les Pères, se secourant, se complétant les uns les autres, prennent conscience du trésor de la foi. Les conciles connaissent les discussions tumultueuses avant d'aboutir à une définition lucide ; les papes ont leurs indécisions. L'histoire des dogmes nous fait assister à une assimilation « lente, douloureuse, inquiète ».

Nous pouvons donner maintenant une définition nouvelle et plus profonde peut-être de l'hérésie. C'est un développement précipité, avorté, c'est une vérité qui a cristallisé trop tôt et dans une symétrie instable. Le novateur, par son empressement, s'est détaché de l'idée mère, qui avait seule toute puissance d'assimilation. Il est prisonnier de certains principes qu'il a détachés de leur ensemble et qu'il a suivis jusqu'à leurs conséquences dernières. Livré à sa propre logique, il ne recueille qu'une originalité toute trompeuse.

En revanche, les auteurs demeurés dans le courant de la tradition sont originaux dans leurs emprunts mêmes. Ils peuvent s'inspirer de systèmes étrangers et même de systèmes erronés, car ils ont de quoi les corriger. C'est un fait que les écrivains orthodoxes ont emprunté à des auteurs qui, plus tard, paraîtront dangereux. Saint Grégoire de Nazianze et saint Basile mettent en forme les principes théologiques d'Origène. Saint Hilaire et saint Ambroise doivent à ce même Origène leur interprétation de l'Ecriture. Saint Ambroise a tiré d'Eusèbe certains de ses commentaires, et de Philon certains de ses traités. Saint Cyprien appelait Tertullien son maître, et dans les phrases les plus achevées de saint Léon on retrouverait des traits pris aux œuvres les plus hérétiques de ce même Tertullien. Malgré les tendances hétérodoxes de plusieurs de ses maîtres, l'école d'Antioche a formé le génie de saint Jean Chrysostome. Et les évangiles apocryphes ont apporté plus d'une contribution à la dévotion catholique<sup>1</sup>.

La confiance que l'Eglise a toujours gardée dans son originalité explique justement qu'elle ait pu adopter, imiter, sanctionner les

1. *Dev.*, p. 363-366.

rites et les coutumes du populaire, comme aussi la philosophie des classes cultivées. C'est ainsi que le culte extérieur, l'encens, les lampes, les candélabres, les ex-votos, l'eau bénite, les calendriers, les processions, les vêtements sacerdotaux, le tonsure ecclésiastique, l'anneau de mariage, les images, les chants d'Eglise, tout cela a une origine païenne. Et ces observances qui étaient superstitieuses dans le paganisme, lorsqu'elles sont surveillées par une autorité qui en règle l'usage, deviennent des instruments de sanctification et manifestent ce que Newman nomme « le pouvoir assimilateur de la grâce sacramentelle » <sup>1</sup>.

#### § 4.

##### LA CONSÉCUTION LOGIQUE

La quatrième note est celle de la « consécution logique ». Elle intervient comme une contre-épreuve. Et elle donne à Newman l'occasion de préciser encore quelle est la part de la logique dans le développement de l'idée.

Si le développement est une opération logique, du moins faut-il reconnaître qu'il s'agit d'une logique inconsciente. L'idée croît par le seul fait qu'elle demeure. Elle devient familière et distincte, on aperçoit peu à peu ses relations et ses aspects. Mais parfois, des circonstances contraignantes invitent à la mettre en forme. Que l'idée soit attaquée, il faut songer à la défendre. C'est alors qu'on cherche les prémisses de ce qui avait été trouvé par une pure intuition morale et adopté par un effet de sympathie. Et voilà la logique introduite dans la place pour ordonner et pour inculquer ce qui n'était pas le fruit de la logique.

Ne croyons pas d'ailleurs que le logicien ait en vue toute la carrière que l'idée doit parcourir. Chaque argument est mis en œuvre pour répondre à un besoin immédiat. Remarquons aussi que ce travail logique est beaucoup moins assuré, et plus délicat que le travail lent et spontané de la pensée. La logique, en tant que science, est la propriété de tous. Ses méthodes peuvent être employées par des esprits qui sont personnellement étrangers aux

1. *Dev.*, p. 368-380,

idées envisagées. On doit donc regarder la note de cohérence logique comme un critère purement formel et qui ne peut fournir qu'une présomption ; si tout développement vrai est, en définitive, conforme à la logique, tout développement logique n'est pas nécessairement légitime. Tel est, par exemple, le développement du Luthérianisme.

Aussi Newman, lorsqu'il applique sa quatrième note, a-t-il soin de nous prévenir que la « suite logique » n'est ni le développement assimilateur de la vie, ni la vérification formelle utilisée dans les sciences du raisonnement. Il s'agit de ce progrès de l'esprit qui passe d'un jugement à un autre, non par la certitude d'une implication de concepts, mais par le sentiment d'une affinité.

Soit par exemple l'histoire de la pénitence. Voici quel en serait d'après Newman le principe. Le baptême ne peut être donné deux fois ; il arrive pourtant qu'un baptisé commette un péché grave et qu'il se mette ainsi par sa faute hors de l'Eglise. Comment l'y faire rentrer ? La première solution consista à admettre que l'Eglise pouvait réconcilier encore une fois le pécheur pourvu que ce fût une seule fois, d'où la discipline de la pénitence publique ; mais cette pénitence, qui suffisait au regard de l'Eglise, suffisait-elle aux yeux de Dieu ? On devait juger qu'elle n'était pas suffisante, d'où successivement la doctrine des satisfactions et celle de la prière pour les morts, d'où le dogme du Purgatoire, la recherche d'œuvres héroïques et méritoires pour racheter en ce monde les fautes passées, d'où cette forme sociale de la pénitence qu'est l'institution monastique : après les tâtonnements, les excès, les révoltes du premier âge, le monachisme reçoit, avec la règle bénédictine, un « nouveau développement », d'où sortiront enfin les ordres religieux. Ainsi, le problème du péché post-baptismal conduit à des solutions diverses par l'apparence, et toujours plus riches par la substance, puisqu'au simple souci de réparation individuelle s'ajoute de plus en plus ce sens du service social et ce souci d'enseignement qui caractérisent les instituts religieux<sup>1</sup>. Sans doute chacun de ces développements répondait-il à un besoin immédiat, mais quand la course des choses est accomplie, le caractère logique de cet ensemble devient une marque d'authenticité<sup>2</sup>.

1. *Dev.*, p. 383-399.

2. *Dev.*, p. 190.

## § 5.

## L'ANTICIPATION DE L'AVENIR

Une idée vraiment vivante contient en elle, dès le principe, tous les éléments qui doivent apparaître successivement au cours de son histoire et qui sont ses aspects multiples ou ses conséquences naturelles. Aussi n'est-il pas étonnant que, sous l'effet de circonstances favorables, certains aspects de l'idée se manifestent avant l'époque normale. Ces premières ébauches sont les annonces du développement futur. De tels signes ont beau être vagues, isolés, individuels, accidentels, ils laissent cependant pressentir que le développement sera conforme à son type.

La note d'anticipation reçoit des usages variés. Elle peut être utile à l'historien. Il est permis de chercher en effet dans une philosophie primitive les traces d'un développement ou d'une corruption que l'avenir doit révéler. C'est ainsi qu'on rattachera le scepticisme d'Arcésilas et de Carnéade à la méthode d'ironie que Socrate employait contre les sophistes et à ces rares occasions où il avait émis des doutes délibérés sur la croyance en Dieu et sur les principes de la morale. Ainsi encore dans la controverse gnostique est-il arrivé que les catholiques aient anticipé par occasion sur les dogmes qui ne seront développés qu'au v<sup>e</sup> siècle dans la controverse nestorienne ou monophysite<sup>1</sup>.

Cette idée d'anticipation pourrait expliquer également certaines singularités : au XI<sup>e</sup> siècle, alors que les Russes n'étaient que des pirates sur la mer Noire, une prophétie circulait parmi eux, annonçant qu'ils auraient un jour Constantinople. De même, lorsqu'on lit la vie des grands hommes, on remarque qu'ils ont donné dès leur enfance les marques des qualités qu'ils devaient déployer plus tard, — si bien que le peuple a parfois inventé ces premières figures. L'anticipation explique aussi que nous ne soyons pas les maîtres de notre pensée, et que nous puissions parler sans comprendre la portée de nos paroles, agir sans savoir la portée de nos actes<sup>2</sup>.

1. *Dev.*, p. 198.

2. *Dev.*, p. 196-198. On pourrait tirer de ce principe une méthode nouvelle pour étudier le développement des techniques. Il y a au musée

Mais l'idée d'anticipation est particulièrement utile pour l'étude du christianisme primitif. A cette première époque de son existence, le christianisme ne forme pas un système ; et l'idée qu'il recèle s'exprime au hasard des circonstances et dans la variété des formules individuelles. De plus, les documents sont rares : nous avons peu de moyens de déterminer ce qu'était alors la vie quotidienne d'un chrétien. Nous savons en somme bien peu de chose sur les pensées, les prières, les discours des premiers disciples du Christ : en ce temps-là les pratiques n'étaient pas encore dûment ordonnées dans une liturgie ou dans un système théologique.

Cependant, d'après le petit nombre de documents qui nous restent, il apparaît que l'atmosphère de l'Eglise était chargée dès le commencement de ce qui devait venir plus tard à la lumière. L'Eglise s'en délivrait, de temps en temps, d'une manière ou d'une autre, dans différents temps et par l'initiative de diverses personnes, selon l'occasion, témoignant ainsi de la présence intime d'un vaste corps de pensées, qui devait prendre un jour sa forme propre <sup>1</sup>.

d'Oxford une collection curieuse, assemblée par PRITT-RIVERS et qui a établi pour chaque art ou instrument (la musique et la navigation, par exemple) les stades successifs de leur évolution en cherchant à remonter aux origines. Il les a classés de manière à montrer « les variations qui ont marqué le progrès, les survivances des formes passées retenues dans une phase ultérieure et les retours à des types anciens ». On verra dans la thèse d'Henri GUITTON sur *l'Industrie de la soie en France* (Sirey, 1928) une heureuse application de ces idées à l'étude du développement d'une technique.

1. *Dev.*, p. 400 : Newman apporte comme exemple la croyance en la dévotion aux reliques (§ 1), la vie virginale (§ 2), le culte des Saints et des Anges (§ 3), l'office de la Sainte Vierge (§ 4). Il y aurait une étude bien intéressante à écrire sur l'idée d'anticipation chez Newman. Dans la première partie de sa vie, Newman avait spontanément fait des actions, prononcé des paroles qu'il ne devait comprendre que beaucoup plus tard (*Apo.*, p. 2, 7 et 34) ; voir surtout le mémoire autobiographique sur sa maladie de Sicile (*Cor.*, I, p. 357-359 avec le commentaire de BREMOND dans son *Newman*, p. 347-360). Comment Newman n'aurait-il pas été porté à scruter cette connaissance obscure qu'a l'âme de son avenir, et toutes les divinations d'attente ? (cf. le sermon *Waiting for Christ* dans *Sermons preached on various occasions*, p. 33). Il a remarqué que les circonstances ressemblent parfois à des présages, si bien que d'on croit lire dans les événements un message prophétique (*P. S.*, VI, XVII, cité par BREMOND, *Newman*, p. 337). L'anticipation paraît à Newman une démarche normale de l'intelligence qui doit, pour posséder quelque

## § 6.

## ACTION CONSERVATRICE SUR LE PASSÉ

Comme la précédente, cette note est moins un critère inédit qu'une nouvelle expression de l'identité du type. Les lois de la vie veulent que la cause du succès soit aussi celle de la décadence : nous avons vu que l'être vivant contient déjà en lui des germes de corruption au moment même où il atteint sa fleur. Les moralistes accommodants qui nous conseillent le *carpe diem* savent bien que les grâces du printemps ne sont données que pour un jour, et que l'occasion doit être saisie au vol. Aussi la vertu est-elle tenue par la sagesse populaire pour un milieu.

A l'inverse du développement vital, toujours cyclique, le développement d'une idée de vérité devrait conserver le fruit du passé. La conversion graduelle qui vous mène d'une religion erronée à la vraie religion n'est pas destruction de ce qui a été, mais achèvement et croissance de ce qui était vrai dans la première. Le converti ne perd pas ce qu'il avait ; il gagne ce qu'il n'avait pas. En d'autres termes, la part d'erreur qu'il rejette n'est pas répudiée directement, mais indirectement, et dans l'acte même par lequel il adhère à une vérité, qui l'exclut. Vincent de Lerins dit que le développement est un *profectus fidei* et non une *permutatio*. Et le Seigneur n'est pas venu abolir mais accomplir<sup>1</sup>.

C'est ainsi que la dévotion à la Vierge intervient pour protéger,

chose, s'y fier d'abord, et « anticiper » les vues qui lui seront données après coup (V. M., I, p. 331). -- Dans l'amitié elle-même, nous ne profitons pas, à proprement parler, de la présence de nos amis : ils ne peuvent pas vraiment nous aider car les âmes sont solitaires, mais nous jouissons de l'anticipation de ce qui pourrait être un jour (P. S., I, II, p. 21 ; cf. IV, XVII, p. 262-263 où l'on peut lire cette formule si profonde : *They think that they regret the past, when they are but longing after the future* ; le regret du passé ne serait donc que la forme humaine du désir de l'éternel). Enfin l'art de « prévenir les erreurs par anticipation », art que Newman avait probablement appris du « noétique » HAWKINS (cf. DELATTRE, *la Pensée de Newman*, p. 14), reste un des traits les plus marquants de son art de persuader.

1. *Dev.*, p. 199-203.

conserver, illustrer la doctrine de la douce bienveillance du Christ et de sa médiation ; l'âme au commencement redoute son Dieu, mais l'amour se dégage enfin de la crainte et il s'y ajoute sans la dissiper <sup>1</sup>.

## § 7.

### LA VIGUEUR CHRONIQUE

La septième note est celle de la *vigueur chronique* ou de la durée.

Le sens de cette note est complexe, car le mot « durée » est en toute langue chargé de significations fort riches.

La durée, c'est d'abord, au sens ordinaire, la longueur du temps. Durable, dans la langue de Newman, s'oppose à transitoire. En général les corruptions, comme tout état violent, ne se prolongent guère. Si l'hérésie semble durer, c'est qu'elle se transforme vite en une autre doctrine qui n'a aucun rapport avec elle. Dirait-on que la décadence est souvent bien stable ? — Il est vrai, mais celle-ci est justement l'état d'un système qui n'a plus aucun principe d'action soit pour le conserver, soit pour le détruire. Et c'est pourquoi on peut voir des opinions, des usages et des systèmes vénérables vivre et durer sans autre soutien que leur consistance interne ou l'appui des institutions politiques. Ils peuvent même servir à caractériser un pays, une race, une société. Mais, ils risquent de s'écrouler, en un moment, sous le premier choc. Tel le paganisme des temps classiques. Tel eût été le sort du christianisme, si la féodalité l'avait absorbé.

Mais la continuité est le signe d'une qualité plus cachée, qui est la vigueur ; l'union de la vigueur (*vigour*) avec la continuité (*continuance*) donne la ténacité (*tenacity*) <sup>2</sup>. Une corruption peut être vigoureuse, mais alors elle tend à la dissolution et à la mort ; elle ne saurait durer qu'en perdant de sa force.

Or le christianisme romain possède aux yeux de Newman cette marque. Son histoire extérieure est celle d'une crise constante. Il

1. *Dev.*, p. 420 et sq.

2. *Dev.*, p. 206.

court des risques sans nombre ; il semble toujours près de sa fin ; pourtant, il va son chemin, vigoureux, énergique, persuasif, « incorrigible » comme l'on dit, toujours en progrès, rafraîchi par ses repos temporaires et puisant sa vie dans ces excès mêmes qui auraient dû l'abattre. Intérieurement, il présente sans cesse de nouvelles germinations et de nouveaux réveils qui sont en accord avec son passé, comme s'il y avait, sur cette ligne de durée et sur celle-là seulement, une intelligence perspicace et capable de soutenir une si parfaite correction. Cette expérience, qui dure depuis près de deux milliers d'années, est une exception aux lois ordinaires de la vie sociale <sup>1</sup>.

On pourrait dire de cette dernière « note » qu'elle résume les autres, et qu'elle est à la fois la plus métaphysique et la plus populaire. Elle se fonde sur l'idée du *conatus* et sur celle de « la persévérance dans l'être », mais en même temps elle rejoint le sens commun qui voit dans la perpétuité une marque solide de vérité.

C'est sur ces remarques que s'interrompt l'*Essai* <sup>2</sup>.

#### EXAMEN CRITIQUE

Le moment est venu d'examiner la valeur logique de ces différentes notes <sup>3</sup>.

1. *Dev.*, p. 442

2. *Dev.*, p. 444-5. — Il convient de compléter la lecture de l'*Essai* par celle de la préface à la troisième édition de la *Via Media* et qui pourrait s'appeler « Essai sur les imperfections de l'Eglise ». Ces irrégularités, dit Newman, peuvent se ramener à trois chefs : les unes affectent la discipline et le culte, les autres la politique et le gouvernement ecclésiastiques, les autres les écoles et les systèmes ; la dévotion tend à être superstitieuse, le pouvoir à tyranniser et le raisonnement à « ratiociner ». Il faut s'attendre à trouver parfois dans l'histoire de l'Eglise cette triple déviation qui tient à la nature humaine. Mais pour porter sur ces faiblesses un jugement équitable, il serait juste de se souvenir que l'autorité dans l'Eglise doit faire face à la triple tâche d'enseigner, de gouverner et de promouvoir le culte. Or ces devoirs sont parfois contraires l'un à l'autre et dans ce cas certains doivent être momentanément sacrifiés aux autres : c'est ainsi que le souci de sauvegarder la foi des masses peut amener la hiérarchie à entraver la liberté de l'expression dans les écoles. Voir plus loin p. 168.

3. Il va sans dire que nous laissons de côté tous les problèmes posés par leur valeur historique.

Remarquons d'abord que Newman ne leur a pas donné une importance égale. Seule la première note est traitée à fond. Il semble que le converti se lassait à mesure qu'il avançait et les trois dernières notes n'ont pas été proposées sans hâte : c'est que pour l'auteur la démonstration était achevée : il ne restait rien d'important à dire. Il insère alors dans ces derniers chapitres des aperçus qu'il aurait pu fort bien placer ailleurs, comme s'il avait voulu combler des vides<sup>1</sup>.

Mais, pour comprendre le sens de ces critères de vérité, il importe avant tout de les voir ensemble et dans leur mutuel rapport. Leur fin commune est de « garantir l'unité substantielle »<sup>2</sup>. Ces notes sont toutes ordonnées à ce but. L'idée qui se développe légitimement doit être une dans son type, une dans le système des principes qui la caractérisent, une dans sa puissance de s'unir les choses extérieures, une dans sa suite logique, une dans le témoignage que le début de sa course porte aux époques suivantes, une dans la protection que ses phases successives apportent à son début, une enfin dans sa continuité même.

Tel était bien l'unique motif de sa conversion à l'Eglise romaine. Il l'exprimait ainsi dans une lettre intime à Mozley : « A mesure que s'accroît mon expérience des religions existantes, j'ai la perception de plus en plus claire, et quiconque voudra soigneusement étudier ce sujet, partagera ma conviction, j'ai la perception que ce système moral (cet ἠθος comme nous disions jadis à Oxford pour indiquer une doctrine morale réalisée par des individus) reste le vivant principe du catholicisme contemporain, qu'il en fait la vie essentielle, qu'il est le principe déterminant de ses activités... Les circonstances extérieures, les conditions concrètes de son existence peuvent changer ou rester les mêmes. Le Pape peut être tantôt sujet, tantôt roi : jadis *primus inter pares*, aujourd'hui *episcopus episcoporum*. On peut ne trouver dans le passé aucune trace de la dévotion à la Sainte Vierge. Cette dévotion peut aujourd'hui se manifester à l'excès. Dans les premiers siècles, peut-être simple commémoration, l'Eucharistie est regardée comme un sacrifice par l'Eglise du XIX<sup>e</sup> siècle. (Sans doute j'ai sur tous ces points mes convictions précises et bien

1. *Dev.* — (1<sup>re</sup> édition), p. 428.

2. *Dev.*, p. 419.

arrêtées, mais elles n'ont rien à faire ici où j'entends me limiter à des faits patents auxquels personne ne puisse contredire). Je ne dis qu'une chose, même en supposant que la doctrine et le gouvernement aient changé, l'*ethos* de l'Eglise n'en est pas moins aujourd'hui encore ce qu'il était autrefois, et quiconque en veut au catholicisme d'aujourd'hui, en veut aussi virtuellement, et, s'il avait vécu 1.800 ans plus tôt, en aurait voulu au christianisme des apôtres et des évangélistes<sup>1</sup>. »

Tel était, à tort ou à raison, le sentiment de Newman.

Pour traduire cette expérience, on pourrait dire qu'il avait à sa disposition trois langues : le langage juridique qui était plutôt celui des pasteurs de l'Eglise romaine, — le langage logique qui était celui des écoles théologiques, — et le langage biologique qui était celui du siècle.

On a souvenir de la manière dont Bossuet parle de la tradition. L'Eglise a pour elle la perpétuité ; elle possède la vérité première comme on possède un héritage : la preuve en est qu'elle peut témoigner d'une succession épiscopale ininterrompue. *L'onus probandi* incombe donc aux novateurs. Il y a « prescription ». — Newman ne méconnaît pas la valeur de cet argument, qui était celui de Tertullien. Il le présente incidemment au cours de son ouvrage, il l'utilise à l'occasion dans des lettres privées, et souvent sa dialectique consiste à rejeter l'*onus probandi* sur les adversaires de l'Eglise, moins d'ailleurs en recourant à une prescription juridiquement conçue que par une sorte de présomption fondée sur les « analogies » du haut gouvernement divin<sup>2</sup>. Mais il a remarqué que chacun ne peut témoigner que du présent. A parler strictement, nos croyances sont nées avec nous. Certes, nous pouvons les avoir empruntées à un autre, mais qui nous garantit que la flamme

1. Lettre de Newman à MOZLEY, publiée dans la *Contemporary Review* (septembre 1899). Nous empruntons cette traduction à BREMOND, *Newman*, p. 406-407. Cf. WARD, I, p. 616. Voir la conférence intitulée *Ecclesiastical history no Prejudice to the Apostolicity of the Church* en *Diff. felt*, I, p. 363, 387-388, 400.

2. Cf. dans WARD, I, p. 619, la lettre à Wilberforce du 8 juin 1846 où il montre que « les doctrines de l'Eglise catholique, et par exemple la messe, remontent à un temps tel que la mémoire des hommes ne connaît rien qui soit différent. C'est le meilleur fondement en matière de loi ».

transmise soit identique à la flamme première ? <sup>1</sup> L'esprit juridique, essentiellement conservateur, projette souvent, à son insu, le présent dans le passé. C'est précisément ce que faisait Newman lorsqu'il interprétait les Pères en les assimilant aux grands théologiens anglicans. Il sait maintenant par l'histoire qu'il y a eu dans le passé des changements insensibles ; ses études sur le vocabulaire de saint Athanase lui ont montré que les termes mêmes qui avaient été employés dans la définition de dogmes aussi importants que l'Incarnation et la Trinité, comme οὐσία, comme φύσις avaient été pris auparavant dans des acceptions fort diverses. C'est pourquoi le langage de possession, légitime dans la bouche des témoins vivants de la tradition, ne saurait être adopté par ceux qui ont pour tâche de la défendre devant la critique, parce qu'il présuppose ce qui est précisément en question.

Leibniz le faisait remarquer à Bossuet. M. de Meaux disait : « On croyait hier ainsi, donc aujourd'hui il faut croire de même ». A quoi le philosophe répondait : « Que dira-t-on s'il se trouve qu'on croyait autrement avant-hier ? <sup>2</sup> ». Il est clair que personne ne peut témoigner de l'antiquité d'une doctrine sans le témoignage de l'histoire.

Si Newman refuse d'exprimer le développement sous un langage juridique, — il ne renonce pas pour autant au langage logique, qui est classique dans l'Ecole. Les notes de continuité sont des notes logiques. Lorsque Newman viendra à Rome et qu'il conversera avec le P. Perrone, qui était, peut-être, à cette époque, le représentant le plus ouvert de la théologie traditionnelle, il accentuera encore les traits logiques de son langage. Pour Perrone, le développement résulte d'une compréhension toujours plus grande des rapports qu'entretiennent les vérités momentanément séparées dans l'esprit humain. Et Newman n'en disconvient pas <sup>3</sup>.

Mais nous savons qu'à ses yeux rien n'est plus dangereux que l'appel à la logique pour déterminer le contenu de la foi. Rien n'est plus logique que l'hérésie. C'est la logique qui a égaré les ariens. Et c'est au nom de la logique que saint Thomas et saint

1. *D. A.*, p. 239.

2. LEIBNIZ, *Lettre au landgrave* ERNEST, novembre 1692.

3. Cf. WARD, I, p. 185.

Bernard se refusaient à accepter la conception immaculée de la Vierge<sup>1</sup>. La logique est impuissante par elle seule à conserver le passé, et jamais elle n'a permis d'anticiper sur l'avenir. Si le développement obéit à la logique, ce n'est certes pas à une logique consciente, mais à une logique secrète et qui passe l'esprit de l'homme<sup>2</sup>.

Faut-il donc admettre que le développement dogmatique soit une croissance organique semblable à celle des vivants ? Ces mots sembleraient impliquer que la vérité est susceptible de croître indéfiniment, comme si elle avait été lancée à la recherche d'elle-même. Pour autant que le mot *vie* a chez Newman un sens précis, il connote avant tout l'influence et l'efficacité de l'idée sur l'esprit humain<sup>3</sup>. Mais, dans le changement propre à la vie, l'addition, au lieu de transformer, préserve, confirme ou illustre l'origine. Le développement doctrinal, s'il ressemble au développement vital, ne comporte ni enfance, ni déclin<sup>4</sup>, mais il rappelle surtout cette phase de plénitude et de maturité où la forme s'affirme et se soutient par elle seule. D'ailleurs, loin de présenter le développement comme un processus normal, Newman trouve en lui une exception aux lois de la vie, et une sorte de miracle. Il note qu'on ne voit jamais dans le monde politique cette avance continuelle, ce retour identique, cette conservation vivante du passé. Certes, on y rencontre souvent des variétés et des variations, mais « si les variations d'un docteur ou les schismes de ses disciples sont preuve de vie, la vie n'est pas critère de vérité »<sup>5</sup>.

1. Voir sur ceci WARD, I, p. 161, 164, 186 (cf. *Diff.*, I, p. 344, 346 ; II, p. 225).

2. Newman remarque que la logique de l'invention n'obéit pas à la grammaire de la logique. Ainsi Newton semble voir imaginé d'abord la structure des choses ; après seulement il institua ses expériences. A d'autres moments en revanche, il observait strictement les règles d'induction. Il employait tour à tour les diverses méthodes (*Dev.*, 1<sup>re</sup> éd., p. 182). Cf. *Diff.*, II, p. 81 et MOZLEY, *Theory of Development*, 42-44 et SAROLEA, *Card. Newman*, p. 163.

3. *Dev.*, p. 195 : *when an idea is living that is influential and affective ; p. 36 : when an idea... is of nature to arrest and possess the mind, it may be said to have life.*

4. Newman a décrit cette dissolution du développement vital dans le Sermon *the Second Spring* que MACAULAY savait par cœur (*Sermons preached on various occasions*, p. 163-168 ; cf. *Diff.*, II, p. 79). Newman dit de l'hérésie : *It developes into dissolution* (*U. S.*, p. 318).

5. *Dev.*, 1<sup>re</sup> éd., p. 43, Newman a développé cette idée dans une note à l'essai VIII, *Essays*, I, p. 380-383.

Aussi, Newman, au cours de sa vie, comme si son idée se dégageait de ce qui lui était étranger et temporaire<sup>1</sup>, a-t-il été très attentif à écarter tout risque de confusion. Les développements sont qualifiés, à la fin de l'*Essai*, « d'élargissements, d'applications, d'usages »<sup>2</sup>. Plus tard, il insistera encore sur ce point. Si le développement doctrinal est rapproché du développement organique, c'est dans le sens même où Vincent de Lerins le comparait à la croissance, *ut nihil novum proferatur in senibus quod non in pueris antea latitaverit*<sup>3</sup>. Newman signalera souvent que les dogmes chrétiens étaient dans l'Eglise dès le temps des apôtres, qu'ils ont toujours été en substance ce qu'ils sont maintenant, qu'ils existaient avant que ne fussent publiquement adoptées les formules dans lesquelles, à un moment donné, ils furent définis et enregistrés<sup>4</sup>. Enfin, au mot de développement il semble préférer celui d'élargissement (*enlargement*)<sup>5</sup>.

Tel est bien d'ailleurs le sens foncier de son œuvre. Plus on considère et compare les sept notes, mieux on voit qu'elles pourraient se réduire à trois chefs. Le premier qui comprendrait la première note (permanence du type), la cinquième (anticipation de l'avenir), la sixième (conservation du passé). Un second groupe comprendrait la seconde note (continuité des principes) et la quatrième (suite logique). Le troisième comprendrait la troisième note (pouvoir d'assimilation) et la septième (vigueur chronique). Le premier groupe se fonderait sur la permanence ; le second illustrerait cette permanence en faisant appel à la structure ; quant au troisième, il montrerait comment subsiste cette permanence à travers les obstacles qui la mettent en échec.

On voit par là combien l'on se méprend sur la signification du

1. Cf. *Dev.*, p. 40.

2. *Dev.*, p. 207 : *Developments, that is enlargements, applications, uses and fortunes*

3. Lettre à LORD ACTON, 19 juillet 1862 (WARD, p. 639).

4. *T. T.* (éd. 1889), p. 333. Pour le D<sup>r</sup> GORE, ce passage implique que Newman aurait abandonné sa position primitive et qu'il serait revenu à la vue traditionnelle de Rome. Voir *The Holy Spirit and the Church*, p. 211.

5. *Essays*, I, p. 288 (note de 1871). Newman avait d'ailleurs employé ce mot autrefois pour désigner le développement (*U. S.*, XIV, § 15, § 16, § 20). Sur ce sujet voir de justes remarques de Ch. SAROLEA dans son *Newman*, p. 155.

développement, lorsqu'on veut n'y voir qu'une pure adaptation de l'évolution biologique à la théologie<sup>1</sup>, ou qu'une justification dialectique de la théologie romaine<sup>2</sup>, ou qu'un mélange assez incohérent de critères biologiques et de critères logiques<sup>3</sup>. La théorie du développement n'est pas plus l'application d'une hypothèse biologique à l'histoire des dogmes qu'une intrusion de la logique dans le domaine de la vie<sup>4</sup>.

Il est vrai qu'on retrouve chez Newman ce double langage, mais cela tient à la nature même de la question, qu'on peut toujours envisager de deux côtés et traduire de deux manières. Si les théologiens catholiques sont d'accord pour repousser toute évolution dogmatique qui serait une addition à la révélation, ils se partagent selon deux tendances, lorsqu'il s'agit d'interpréter l'histoire de la foi. Un premier groupe, de beaucoup le plus nombreux, et qui, depuis Suarez jusque vers 1860, semble avoir dominé l'Ecole, voit surtout dans le développement un processus d'explicitation : pour cette famille d'esprits, les vérités définies au cours des temps seraient *formellement* contenues dans le dépôt primitif. D'autres au contraire tiennent l'explicitation pour un progrès réel dans la connaissance de ce qui était *virtuellement* contenu dans le dépôt<sup>5</sup>. Ces derniers insisteront sur le caractère vivant et concret

1. Tel SABATIER, dans *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*.

2. Tel TYRRELL, dans *Christianity at the Cross-Roads*, p. 30.

3. Tel STORR, dans *The Development of English Theology in the XIX<sup>th</sup> century*, p. 302.

4. En 1857, deux ans avant la publication de l'Origine des Espèces, Newman aurait exposé au D<sup>r</sup> SULLIVAN des vues semblables à la pensée maîtresse de DARWIN (cf. DIMNET, *La pensée catholique en Angleterre*, p. 291).

5. A cette école se rattache explicitement le Dominicain Espagnol MARIN-SOLA qui, en deux gros volumes sur *l'Evolution homogène du Dogme catholique* en arrive par une voie tout opposée à des conclusions très proches de celles de Newman. L'intérêt de l'ouvrage du P. MARIN-SOLA est de donner un exposé et une critique de toutes les opinions des théologiens sur ce sujet, depuis le moyen âge. Son point de vue est le suivant : la question du développement dogmatique a été embrouillée par SUAREZ qui a usé d'une notion bien confuse de la virtualité. S. THOMAS avait vu que la conclusion théologique est *implicitement* contenue dans le dépôt de foi et qu'elle lui est objectivement identique : le virtuel révélé est donc réellement virtuel et il peut être connu avant l'intervention de l'Eglise. — Pour SUAREZ au contraire, la conclusion théologique est extrinsèque au dogme et elle ne peut jamais être définie

du développement ; les autres préféreront se le représenter sous la forme idéale et syllogistique qu'il revêt forcément pour une connaissance accomplie.

Il est incontestable que Newman se rattache à la seconde de ces écoles ; le progrès des formules dogmatiques n'est pas pour lui une pure « explication », il est une vie ; le temps ne déroule pas le dépôt, il le développe véritablement ; il aide à le mieux comprendre et à le mieux pénétrer<sup>1</sup>. Pourtant Newman, à la fois historien, mathématicien et logicien, transcende par la hauteur de ses vues les partis auxquels on pourrait le rattacher. Ni la cohérence logique, ni la puissance assimilatrice ne sont pour lui marques absolues de vérité. *Mais on reconnaît la vérité d'une doctrine à ce qu'elle unit l'accroissement et la variété, qui sont les signes de l'existence, avec la permanence et l'identité, qui sont les caractères de l'essence.* Et l'on pourrait dire sans être infidèle à la pensée de Newman que le développement est dans le temps « l'image mobile de l'éternité »<sup>2</sup>.

Et c'est pourquoi, d'ailleurs, Newman a pu adopter tour à tour pour justifier son œuvre deux attitudes qui paraissent se contredire. Quand il songeait aux notions qui lui avaient servi de soutien, il présentait son essai comme une hypothèse de travail toute personnelle, qui avait au moins le mérite de l'avoir éclairé dans ses doutes<sup>3</sup>, mais qu'il ne prétendait imposer à personne. Au

comme de foi. En revanche le virtuel n'est jamais que du formel confus, et il doit être cru comme de foi divine avant même la définition de l'Eglise, d'où la doctrine de l'immutabilité dogmatique.

1. Cependant Newman paraît avoir parfois douté de la réalité intrinsèque du temps : voir *Documents inédits*, p. 63-64. Newman remarque que pour une personne qui fait une chute accidentelle, les moments sont des heures. Le temps ne pourrait-il pas être tout entier présent *in puncto* et ne serait-il une loi, une forme et comme une projection de notre esprit ? Pourtant si le développement intégral (*the whole intercourse*) interne ou externe est instantané, l'ordre des idées donne la représentation (*phantasia*) du temps (mars 1860) ; cf. *Ibid.*, p. 84 (9 décembre 1863).

2. Cf. WARD, *Problems and Persons*, p. 282 ; J. CHEVALIER, *Trois Conférences d'Oxford*, p. 52-54 et 73.

3. *Dev.*, p. 29-32. Newman ne mentionne que deux noms : DE MAISTRE et MOEHLER. Encore ne cite-t-il aucun texte de ces auteurs et ne paraît-il pas les avoir étudiés. Pour DE MAISTRE, voir *Du Pape* (1817), I, ch. VI au début ; IV, ch. III. « Si elle [l'Eglise romaine] a changé certaines choses dans les formes extérieures c'est une preuve qu'elle vit ; car tout

demeurant, répétait-il, cet *essai* n'était pas l'œuvre d'un catholique, encore moins d'un théologien<sup>1</sup>. Mais, le plus souvent, Newman se rendait compte que, quelles que fussent les défaillances de son expression, il avait fait œuvre d'initiateur. Appliquant à la défense et à l'illustration de son ouvrage la leçon qui s'en dégagait, il laissait en général les critiques sans réponse, assuré que « la vérité se défend elle-même, comme l'erreur se réfute elle-même »<sup>2</sup>. Il avait dit ce qu'il avait à dire. Au temps d'accomplir son œuvre de vie et de correction : selon le conseil d'un poète qu'il aimait, il lui laissait toute la tâche,

*Leaving the case to Time, who solves all doubt  
By bringing Truth, his glorious daughter, out*<sup>3</sup>.

ce qui vit dans l'univers change suivant les circonstances, en tout ce qui ne tient point aux essences. Dieu, qui se les est réservées, a livré les formes au temps pour en disposer suivant de certaines règles. Cette variation dont je parle est même le signe indispensable de la vie, l'immobilité absolue n'appartenant qu'à la mort». Cf. *Du Principe générateur des constitutions politiques* (1809), n° 7 ; n° 15-18 ; n° 23. — Jean Adam MOEHLER, dans la préface de son livre sur *l'Unité de l'Eglise* (1835) retrouvait aussi la notion d'un développement interne permanent, et plus tard la *Symbolique* (1836) montrait que, pour sauvegarder l'identité substantielle de la doctrine, l'Eglise qui est « Jésus-Christ se renouvelant sans cesse et l'Incarnation permanente du Fils de Dieu » peut ajouter à ses symboles.

1. Sur un exemplaire personnel conservé à l'Oratoire de Birmingham, on peut lire cette note écrite de la main de Newman (1841) : « *This is the philosophical work of a writer who was not a catholic and did not pretend to be a theologian, addressed to those who were not catholics* ». C'est Newman qui souligne.

2. Cf. WARD, II, 91 ; cf. p. 270-271. Newman écrivait le 5 février 1871 qu'on lui avait annoncé de Rome que le principe du Développement avait été jugé si orthodoxe que son auteur était responsable de la récente définition.

3. « Laissant l'affaire au Temps qui dissipe les doutes, en laissant paraître la Vérité, sa fille glorieuse ». Ces vers sont de CRABBE (WARD, II, p. 91).



## CHAPITRE QUATRIÈME

### Portée de la notion de développement

---

« C'est déjà quelque chose d'avoir posé une question, et d'avoir fait en partie la carte d'un pays, même si je n'ai rien fait de plus. »

Newman au P. Coleridge, 5 février 1871.

(WARD, II, p. 271.)

#### I

On a représenté parfois la théorie du développement comme un expédient imaginé au XIX<sup>e</sup> siècle pour justifier « l'évolution de la discipline et des dogmes chrétiens ». Le catholicisme aurait fait servir à sa défense les armes qu'on lui opposait, et, pour justifier les erreurs de la foi, il en aurait canonisé toute l'histoire<sup>1</sup>.

Newman n'eut pas accepté cette critique, car elle dénature son œuvre. Nous savons que l'*Essai* prétend au contraire prouver que l'Eglise a gardé à travers l'écoulement des temps la même physiologie : elle n'aurait changé que pour rester identique. Et la théorie du développement n'est pas seulement, aux yeux de Newman, une hypothèse représentative, elle est encore un remarquable « phénomène philosophique propre à l'Evangile, une marque de

1. A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, p. 126-127 ; INGE, *Outspoken Essays*, I, p. 204 ; cf. *Lord Acton's Correspondence* (Londres, 1917), I, p. 77, lettre à lady Blennerhasset, 14 avril 1894, où lord Acton indique qu'on soupçonnait parfois Newman (en Angleterre comme en Amérique) « à cause du Développement qui était en effet une révolution et qui lui donnait l'air d'un personnage qui exigeait pour le satisfaire une théorie imaginée exprès pour lui et qui justifiait sa première manière, ses attaques et la lenteur de sa conversion... »

sa divinité »<sup>1</sup>. Newman n'innovait dans les termes que pour mieux conserver la substance de la tradition. Il pensait répéter « à sa façon » ce qu'avaient dit ses prédécesseurs<sup>2</sup>.

Si le développement est un « principe » du christianisme, on doit pouvoir le retrouver sous des formes équivalentes à toutes les époques. Et d'ailleurs y a-t-il en ce monde une idée nouvelle, et pour des esprits informés la nouveauté n'est-elle pas réapparition ? — Quoi qu'il en soit, il serait intéressant d'esquisser l'histoire du développement par une contre-épreuve que Newman n'a pas faite<sup>3</sup>.

Dès l'origine de la bonne « nouvelle », un principe analogue était nécessaire aux chrétiens pour expliquer le lien du Nouveau Testament avec la loi ancienne. Le Christ n'est pas venu abolir, mais accomplir : il continue, il achève à jamais l'œuvre commencée par les prophètes qui avaient montré l'insuffisance du culte extérieur<sup>4</sup>. Mais, comment l'enseignement de Jésus accomplit-il

1. *Apo.*, p. 198 ; cf. *U. S.*, p. 7 ; *Dev.*, p. 326<sup>1</sup> ; *Dif. felt*, I, p. 394-395. C'est ce que remarquait dans *Le Correspondant* du 10 décembre 1848 l'abbé Darboy (plus tard archevêque de Paris) ; il citait à l'appui de la thèse de Newman Vincent de Lerins, Suarez, Melchior Cano et Vasquez (*Ibid.*, p. 287). A. FIRMIN (abbé Loisy) exprimait la même idée en 1898 dans un article fort remarquable de la *Revue du Clergé français*, p. 16 : « L'idée du développement, disait-il, n'est pas comptée parmi les thèses officielles de l'Eglise : elle n'en est pas moins, d'une manière très réelle, en possession de la tradition, puisque les choses se sont toujours passées comme si on y avait cru, puisque l'Eglise n'a pas cessé de se développer sans hésitation ni scrupule en la façon que décrit Newman, puisque toute l'histoire de l'Eglise dépose en faveur de la théorie. On l'admettait donc implicitement, équivalement : aujourd'hui que le besoin s'en fait sentir la formule naît... elle est l'expression appropriée à nos connaissances actuelles de la tradition même et du christianisme, tels que les documents nous les montrent ».

2. *T. T.*, p. 142 : « *I shall not be saying much that has not been said before, but I shall be saying it in my own way.* »

3. L. DE GRANDMAISON a posé les premières pierres de ce travail dans l'ouvrage intitulé *Le dogme chrétien* (Paris, 1928).

4. *Amos*, V, 20-25 ; *Isaïe*, I, 10-18 ; *Jérémie*, XXXI, 31-34 ; *Eséchiel*, XXXVI, 26 et surtout *Mat.*, V, 17 ; voir commentaire de LAGRANGE dans *L'Evangile de Jésus-Christ* (Paris, 1928), p. 144 : « La loi et les prophètes, c'est la vérité religieuse et morale. La manière dont la vérité arrive, c'est de demeurer immuable dans sa substance, en devenant plus claire, en dominant plus de concepts, en manifestant plus de fécondité ».

celui des prophètes ? Quel est le rapport de la loi avec la foi ? On sait que ces questions se posèrent souvent à l'esprit de saint Paul. Il les résolvait en montrant le caractère pédagogique de la loi et des figures<sup>1</sup>. Tous ceux qui voudront illustrer la continuité de la religion chrétienne avec la religion juive devront retrouver l'idée de développement<sup>2</sup>.

Après l'Evangile, il ne peut plus être question pour un chrétien d'un développement transformateur, car la révélation apostolique se présente comme un dépôt de vérité donné une fois pour toutes<sup>3</sup>. On comprend que l'orthodoxie n'ait jamais dirigé l'étude sur les changements qui affectaient les modes de la discipline ou les formules du dogme. Il faut vivre avant de philosopher. Sans les méconnaître, elle ne fut pas portée à les remarquer d'elle-même, avant que la défense de la foi ne l'y obligeât.

Pour les scolastiques, le dogme était contenu littéralement dans l'Ecriture, d'où l'esprit le tirait par une simple analyse logique. Lorsqu'avec l'imprimerie, l'antiquité fut mieux connue, le problème de l'histoire des dogmes faillit se poser à l'intelligence chrétienne. Mais la controverse des catholiques et des protestants arrêta pour longtemps ces essais.

Les premiers réformateurs avaient tendance à favoriser une conception évolutive et, comme on dit parfois, dynamique de l'histoire ; n'avaient-ils pas le projet de substituer à l'acceptation passive de la foi le libre progrès d'une recherche et d'une croyance personnelle ?<sup>4</sup> Tel était bien, croyons-nous, l'authentique message

1. Ainsi *Gal.*, III, 24. — Cf. W. M. RAMSAY, *The teaching of Paul in terms of the present day* (1913). L'auteur cherche à montrer que l'idée de développement est toujours impliquée dans la pensée de saint Paul : le chrétien à ses yeux a et n'a pas : il est au but et pourtant il grandit ; il est achevé, sauvé (*I Cor.*, I, 18 ; *II Cor.*, II, 15 ; *Actes*, II, 47 ; *Ephésiens*, II, 5, 8) et pourtant il est en voie de formation (*II Cor.*, III, 18 ; *Ephésiens*, IV, 13-15 ; *Philippiens*, III, 12).

2. Ce point avait été mis en lumière par Newman dans un sermon prêché le 20 novembre 1842 sur « le principe de continuité entre les Eglises juives et les Eglises chrétiennes » (*O. S.*, p. 180-217).

3. *Jude*, III, p. 3.

4. Cf. RÉBELLIAU, *Bossuet historien du protestantisme*, p. 56 ; « Luther ne concevait-il pas au moins pour l'individu la vie spirituelle comme un effort continu de l'âme marchant de conquête en conquête, et gagnant ainsi par les étapes successives d'une sorte d'ascension mystique une révélation de plus en plus abondante du divin ? »

de la Réforme : on devait le voir plus tard. Mais les progrès du libertinage effrayèrent les réformateurs : ils se montrèrent aussi soucieux d'arrêter le scepticisme que de rejeter les corruptions de la piété romaine. Le moyen le plus radical pour obtenir à la fois ces deux fins n'était-il pas de faire revivre la pureté du christianisme primitif ? A côté de l'Écriture, l'Eglise catholique admettait une autre « source de révélation », qui était la Tradition, c'est-à-dire le témoignage de l'histoire <sup>1</sup>. Les protestants répudièrent la Tradition pour ne retenir que l'Écriture.

Par la logique même de leur système, ils furent amenés à prôner la doctrine d'une inspiration littérale du livre sacré. Ces divines Écritures tombées du ciel comme les tables du Sinaï, devaient contenir explicitement tous les articles du symbole, tous les rites des sacrements. Chose étrange, les catholiques suivirent leurs adversaires sur ce terrain. Et dès lors un curieux dialogue s'engagea entre les deux camps. Les sociniens demandaient qu'on leur fit voir expressément dans l'Écriture tous les dogmes et toutes les institutions de l'Eglise du XVI<sup>e</sup> siècle. Les théologiens romains acceptaient le défi, et ils se donnaient beaucoup de mal pour les y trouver. « La vérité venue de Dieu a d'abord toute sa perfection », disait Bossuet, en ouvrant son *Histoire des variations*. Mais cet axiome ne venait pas des Pères. Bossuet l'empruntait au protestant Jean d'Aillé <sup>2</sup>.

Après l'*Histoire des variations*, Bossuet triompha, mais il triompha trop. Les faits qu'il avait établis étaient si patents qu'ils furent reconnus par ses adversaires. Pour continuer la lutte ceux-ci eurent recours à un procédé extrêmement simple : ils renversèrent leur tactique : la logique disjonctive de Bossuet forçait les réformés à choisir entre l'Esprit et la lettre : ils choisirent l'Esprit. Et, en 1690, on entendit Jacques Barnage affirmer que « bien loin que la variation soit par elle-même marque de fausseté, elle est souvent nécessaire pour pénétrer l'essence de la vérité ». C'était aussi l'avis de Jurieu.

1. *Concile de Trente*, session IV, Denzinger, 783.

2. Cf. RÉBELLIAU, *op. cit.*, p. 591 et 543, où est citée cette phrase de Jurieu : « Y aurait-il eu de la sagesse en Dieu d'instruire si imparfaitement l'Eglise apostolique et de laisser à la postérité la charge d'ajouter les paroles essentielles qui manquent ? »

Cette controverse si féconde en malentendus retardait, dans l'une et l'autre confession, l'étude objective de l'histoire des dogmes, qu'avait commencée chez les catholiques le jésuite Pétau. Rien n'était plus fréquent chez Pétau que la distinction entre la substance du dogme et les corollaires latents qu'il renferme et qui se dégagent au fur et à mesure et selon les besoins. Mais la polémique oblige toujours à choisir entre tout et rien, dans le cas présent entre l'immobilité absolue et la variation généralisée. Le salut eût consisté dans un moyen terme : il eût fallu concéder une distinction entre la « variation » signe de corruption et d'erreur, et le « développement » signe de vie et de vérité ; et Bossuet parfois en avait été tout près. Dans son *Traité de la communion sous les deux espèces*, et surtout dans la *Défense du Traité de la communion sous les deux espèces*, il avait distingué les variations doctrinales des changements disciplinaires. Mais l'autorité des docteurs jansénistes, Nicole et Arnauld, qui restaient attachés à une conception très étroite de la « perpétuité », et le revirement de Jurieu l'inclinèrent à accentuer encore son fixisme primitif. Il soutint même contre le jésuite Pétau l'évêque anglican Bull<sup>1</sup>.

Le XIX<sup>e</sup> siècle signale une époque nouvelle. Tout incite l'Eglise à réfléchir sur l'originalité de sa vie. Le passé chrétien est de jour en jour mieux connu. Les polémiques jansénistes, gallicanes, protestantes se sont éteintes. On voit s'insinuer peu à peu dans les esprits les idées de progrès et d'évolution. Dès lors, le catholicisme romain ne peut plus être conçu comme le produit de l'apostasie de la papauté médiévale, ni la Réforme comme un simple retour à

1. Il serait tentant de faire un parallèle entre Bossuet et Newman. Ces deux maîtres de la controverse différaient par le tempérament et le milieu plus que par la doctrine : souvenons-nous qu'en 1680 Bossuet avait admis certaines variations ; qu'en 1880 Newman préférait parfois au mot de *développement* le terme d'*élucidation*, il aurait presque pu dire avec Bossuet d'« explication ». Saisis à ces deux instants, ces deux penseurs eussent pu composer. Ils illustraient deux aspects opposés d'un même processus. Quant aux différences de leur présentation, elles pouvaient s'expliquer par la différence de leurs voies : Bossuet était conduit par la défense de l'Eglise à une intelligence plus délicate de l'histoire. Par l'intelligence intérieure de l'histoire, Newman était amené à l'Eglise (voir MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*, II, p. 133 ; Maurice LEGENDRE, *Catholiques et Protestants*, Revue catholique des Eglises, novembre 1906, p. 533).

l'antiquité. On s'aperçoit que la Bible elle-même, loin d'être un texte sans histoire, enregistre dans plusieurs de ses livres une tradition en mouvement. Les études qui ont décidé Newman à s'orienter vers Rome forcent les protestants à se diviser en deux familles spirituelles. Les uns abandonnent l'histoire. A la thèse catholique, ils opposent « celle de la possibilité et de la nécessité d'un christianisme intérieur et mystique, affranchi de la tradition ecclésiastique et aussi éloigné de la libre pensée irrégieuse que du catholicisme historique »<sup>1</sup>. Aux religions d'autorité se substituera la religion de l'Esprit, — qui ne se distingue guère d'une philosophie religieuse. Les autres, au contraire, plus soucieux de fidélité au passé cherchent à concilier progrès et tradition, et ils tendent alors à se rapprocher des Eglises séparées d'Angleterre et de Russie. Quant à l'Eglise romaine, qui s'est resserrée et centralisée après tant de crises, elle ne craint pas en 1854 de proclamer le dogme de l'Immaculée Conception de la Vierge. C'est une date capitale dans cette histoire : pour la première fois, cette Eglise définissait une vérité contenue dans son dépôt, sans qu'elle y fût pressée par la défense, et simplement pour satisfaire un long désir des âmes. Elle allait au delà des textes immobiles. Ce dogme ne se trouvait pas explicitement dans l'Ecriture ; de grands docteurs, comme saint Thomas et saint Bernard, l'avaient rejeté. Comment appartient-il donc au dépôt de foi ? L'écart entre l'imprécision des formules anciennes et la clarté des définitions récentes force les catholiques à un nouveau travail. Autrefois les théologiens romains estimaient avoir assez prouvé contre ceux qu'ils appelaient schismatiques la vérité de leurs positions, lorsqu'ils avaient montré que l'Eglise papale présentait bien les caractères d'unité, de sainteté et d'apostolicité dont parlait le symbole de 381. On faisait une coupe dans la série des temps, qui passait par le plan du siècle présent, et l'on se croyait en droit de négliger l'intervalle. Mais laissons grandir la connaissance du passé, et que s'affirment les exigences critiques. Il ne suffit pas de s'occuper du présent, d'illustrer la présence. Il faut encore étudier le passé, — et ce qui est plus difficile, — justifier l'absence. Car il y a des époques parfois fort longues où l'on ne voit pas

1. GOUT, *Thèse*, p. 187-189 ; cf. FAIRBAIRN, *Catholicism roman and anglican*, p. 117 et sq.

paraître tel rite, telle institution, telle formule, telle discipline. Disons qu'on devra désormais compléter les critères *statiques*, qui étaient surtout tirés de l'inspection de l'espace, par des critères qu'on pourrait appeler *dynamiques* et qui vont se fonder sur l'occupation de la durée.

On peut donc prévoir que, sous le double effet de la croissance de l'Eglise et des progrès des sciences historiques, l'étude technique du passé deviendra de plus en plus nécessaire, et l'on verra grandir, à côté de la théologie dogmatique, une théologie positive par les matériaux qu'elle mettra en œuvre, philosophique par les principes dont elle usera pour les interpréter. Celui du développement, qui n'est point autre chose qu'un nouveau nom de la « puissance » et de la « virtualité », ne sera pas le moins utile<sup>1</sup>. Et il ne manquera pas d'éclairer de sa lumière la notion de tradition, — dont il est issu.

Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, l'idée de tradition avait été surtout envisagée sous son aspect négatif. Elle se ressentait de l'usage défensif qu'on en avait fait pour condamner l'innovation. C'est le destin de ces mots qui sont d'abord des messages, *omina* plus encore que *nomina*. On les met en avant pour éviter le péril de ces confusions qui égarent l'esprit. Mais, après qu'ils ont gardé la vie, celle-ci les vient habiter à son tour, et elle leur communique quelque chose d'elle-même.

De nos jours, l'idée de tradition n'évoque plus seulement celle d'une transmission orale ou écrite d'enseignements reçus par le passé. Si elle n'était que cela, on pourrait établir par un procédé statistique son contenu intégral : il suffirait de dresser le catalogue des opinions manifestées par les docteurs depuis le commencement et de chercher entre eux une commune mesure, en appliquant par exemple le fameux canon du *commonitorium*. Ce n'est point ainsi que les choses se passent. Qu'une comparaison nous aide à le comprendre : un être humain va prendre une de ces décisions qui engagent et qui colorent une existence entière ; il lui semble qu'il est bien dans le fil du passé, qu'il est fidèle à la voix de ses

1. Cf. FIRMIN, *Le Développement du dogme chrétien d'après le Cardinal Newman* (Revue du Clergé français, 1<sup>er</sup> décembre 1898). « Tout ce que la critique peut découvrir dans cet ordre de recherches (les recherches historiques sur les origines chrétiennes) a son explication déjà prête dans la théorie du développement. »

morts. Mais au dernier moment, le voilà qui se trouble et qui devient tout hésitant : il interroge au mur des figures immobiles, il cherche à faire revivre des accents disparus, il relit de vieilles lettres, dont l'encre a pâli, — jusqu'à ce qu'il ait l'impression d'entendre, dans ce fond de la volonté où sa décision s'enfante, ce que les siens lui diraient, s'ils étaient là.

Ainsi, lorsque dans ses conciles l'Eglise romaine interroge d'anciens docteurs, elle ne remonte le passé que pour comprendre ce qu'on pourrait nommer le profond du présent. Elle cherche à voir si la pensée des siens permet d'aller jusqu'à sa pensée présente. Elle scrute les gestes, les actes et les coutumes, les formes et les formules de la réflexion et de la prière pour discerner cette signification qui est leur âme. Et c'est pourquoi un tel travail réclame, en même temps que la science et l'érudition, le concours des esprits et le secours du temps.

Mais, la tradition ne se borne pas à établir un lien et une sorte d'équation entre la substance du passé et celle du présent. Elle garantit encore le rapport, l'accord et le concert de ces termes, que l'analyse isole à bon droit, mais qu'il ne faudrait pas opposer, tels la foi des simples et celle des élites, l'Eglise enseignée et l'Eglise enseignante, la perpétuité et le progrès, la statique et le dynamique, le *fieri* et l'*esse*. Elle rappelle surtout que l'action déborde la pensée et qu'il y a toujours plus dans ce que nous faisons et dans ce que nous pensons qu'il n'en arrive à la conscience réfléchie. Elle met en lumière cette conscience sociale, dont l'école sociologique a eu tort, croyons-nous, de faire un principe métaphysique, mais qui explique en grande partie tout ce qui n'est point divin chez l'homme. La tradition est, dans le corps religieux, ce qu'est l'espérance dans la vie morale, ce qu'est dans l'organisme le principe vital. Elle relie le passé au présent, l'effort à l'effort, la vie à la vie et les fractions à l'ensemble. C'est par elle que le tout préexiste aux éléments et que chaque partie représentant à son échelle le tout, donnant et recevant, coopérant et compatissant, grandit avec lui<sup>1</sup>. C'est par elle enfin que la

1. Cf. Maurice BLONDEL, *Histoire et Dogme*, III (*La Quinzaine*, 16 février 1904, p. 436-447) et *Vocabulaire philosophique*, II, p. 900 ; *Le Vinculum substantiale* (éd. 1930), p. 118 ; Ed. LE ROY, *La Pensée intuitive* (II, p. 85-87) et plus récemment K. ADAM, *Das Wesen der Katholizismus* (1928), traduction française par RICARD (Grasset, 1931), p. 178-179.

multitude si variée des mentalités et des esprits participe à une vérité infinie, tout à la fois ancienne et nouvelle, et qui ne s'épuise que par ses déformations.

Si une lumière nouvelle rayonne de cette antique notion, il faut le rapporter surtout à ces deux initiateurs que furent Jean Adam Mœhler et Jean Henri Newman. Sans ce concerter, par des voies différentes, le penseur d'Oxford et le théologien de Tubingue en sont arrivés à des conclusions analogues<sup>1</sup>. L'*Essai* complété par la *Symbolique* peut être tenu pour une ébauche imparfaite de ce *Novum Organum* dont Newman disait que la théologie avait besoin<sup>2</sup>.

C'est ainsi que l'idée de développement a reçu sans cesse de nouveaux usages dans le judéo-christianisme. Attendons-nous à ce qu'elle s'explique davantage encore, car, du point de vue du philosophe qui est ici le nôtre, elle tient à l'essence d'une religion particulière par ses racines, universelle par la destination qu'elle professe. Comme l'avaient remarqué les anciens Pères, il fallait qu'elle se présentât d'abord sous des formes locales et raciales, mais il fallait aussi qu'elle possédât, même en ses longues enfances, une universalité virtuelle, afin qu'elle fût susceptible d'être acceptée

1. Il faut cependant noter qu'un des maîtres de l'histoire religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle, DÖELLINGER, suivit une voie tout opposée à celle de Newman. Döellinger devait rester le prisonnier d'une conception très étroite de la tradition. Elle n'était pour lui que la conservation et l'analyse de l'explicite. Ainsi ne voyait-il dans la théorie de Newman qu'un moyen commode, mais trop habile, pour esquiver les difficultés théologiques. C'était aussi, notons le en passant, l'opinion de M. TURMEL (*Revue du Clergé Français*, t. XLII, n° 247). On sait comment Döellinger, après le concile du Vatican, se sépara de l'Eglise romaine. Voir M. J. FRIEDRICH, *Ignaz von Döllinger* (München, 1901) et le c. r. de H. HEMMER dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, 1904, p. 279-281. — De Döellinger on peut rapprocher Heiler qui a quitté le catholicisme pour fonder, en 1918, la Haute-Eglise allemande.

2. WARD, I, p. 437. Il la libérait de l'argument de prescription « véritable négation de la critique historique ». L'expression est de Mgr BATIFFOL dans les *Conversations de Malines*, p. 276 et 279<sup>4</sup>. On pourrait tirer des œuvres de Newman de petits traités de théologie positive, citons celui de F. S. FRIEDEL, *The mariology of Cardinal Newman* (New-York, Benziger, 1928) (voir p. 173).

un jour de tout esprit<sup>1</sup>. — Or, si ces caractères devaient être tous deux présents au seuil d'une « vraie religion », on devait pourtant s'attendre à ce que le premier prédominât d'abord, au point d'être parfois seul visible. Mais, que le second apparaisse peu à peu, selon la capacité des esprits et des âmes, et l'on aura ce que Newman appelait un développement. Tel est bien le sens de l'histoire d'Israël<sup>2</sup>.

En une trentaine d'années, sous une mystérieuse influence, la doctrine juive s'épanouit et se charge de germes nouveaux. Sans avoir ni le temps, ni le goût, ni l'art de les classer ou de les définir, des hommes pratiques en remplissent leurs mains rudes et les jettent à la volée dans l'univers grec et romain. Ils ont conscience qu'il faut se hâter de les répandre sur le sol des nations. Mais pour annoncer une pensée nouvelle, force est de se servir de mots anciens ; les grains ont beau être lancés avec une égale ferveur, leur dispersion varie avec la force des bras, le relief du sol ou le souffle des vents. Pour parler sans image, la religion nouvelle est missionnaire : elle s'adresse à tous. Il n'empêche qu'elle ne transmet pas une mathématique divine mais une histoire simple et tragique. Ses propagateurs sont des juifs, la première masse de ses fidèles est gréco-romaine. Lorsque la foi va se traduire en dogmes et en liturgies, il est fatal que ses premières expressions gardent une « saveur de terroir ». La religion universelle va-t-elle oublier sa vocation au sein de ses succès ? Comment rester ouverte à tous, si elle s'enracine dans des terres singulières ? C'est ici que le temps intervient pour la servir. Lui seul peut donner à une vérité « ineffable » l'occasion d'être traduite dans toutes les langues qui sont susceptibles d'en accueillir l'essence sans en ternir la pureté.

Or, cette expansion temporelle qui caractérise une religion dynamique revêt forcément un double aspect, suivant qu'on l'envisage dans l'espace ou dans la durée. — Il se fait d'abord en extension : c'est l'œuvre de *mission*, qui est la première en date, et qui restera toujours la plus visible. Mais, il s'y joint toujours, il s'y joindra de plus en plus, une secrète opération de la religion sur elle-même pour dissocier l'idée des formules, des institutions,

1. Voir notre étude sur *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 307.

2. Voir par exemple AD. LODS, *Israël des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle*, p. 361.

des méthodes et des mentalités dans lesquelles elle avait semblé s'incarner. Appelons ce dépouillement l'œuvre de *réforme*. Il apparaît au principe même<sup>1</sup> et tout le long de l'histoire chrétienne qui se résume en une série de crises vivificatrices : c'est sans doute un accident dans cette histoire que la grande Réforme, par sa coïncidence avec l'éveil des nations, ait brisé l'unité visible du peuple chrétien<sup>2</sup>. Lorsque l'on songe à la diversité des esprits, lorsque l'on sait la tentation, si puissante chez les puissants, de préférer l'uniformité à l'adaptation discrète, on comprend que la religion dynamique soit toujours invisiblement occupée dans ses pasteurs, dans ses docteurs et dans ses saints, à se retremper dans la simplicité de ses origines, à revivre l'histoire de son fondateur, et à se convertir en quelque sorte à elle-même : ainsi le sang revient au cœur après s'être dispersé dans le réseau des artères. — Le développement est-il autre chose que cet accroissement de la vérité par le secours de l'amour ?

\*  
\*\*

Mais les principes contenus dans l'*Essai* ne sont pas seulement utiles à l'Eglise catholique. Nous pensons qu'ils pourraient aussi diminuer les malentendus entre les diverses confessions chrétiennes, comme entre les différentes écoles de la science des religions. Examinons en passant ces deux points.

Il est un point surtout où la notion de développement pourrait être spécialement opportune, c'est dans la controverse qui oppose les Eglises séparées et l'Eglise romaine. Qu'on nous pardonne d'en dire un mot dans cet ouvrage. Leibniz nous en excuserait, puisque

1. Cf. La première parole de Jésus dans le plus vieil évangile : μετανοείτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (*Marc*, I, 15-16). La *metanoia* est un changement radical de « notre manière de voir » et de juger. Dans le langage que nous avons adopté c'est le dépouillement de la mentalité (cf. *Le Temps et l'Eternité*, p. XII-XIII et 352-353).

2. Cf. BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 333 : « La Réforme, la Renaissance et les premiers symptômes ou prodromes de la pensée inventive sont de la même époque. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu là trois réactions, apparentées entre elles, contre la forme qu'avait prise jusqu'ici l'idéal chrétien. Cet idéal n'en subsistait pas moins, mais il apparaissait comme un astre qui aurait toujours tourné vers l'humanité la même face : on commençait à entrevoir l'autre, sans toujours s'apercevoir qu'il s'agissait du même astre ».

un problème analogue ne lui a point paru indigne d'occuper sa vie. Le fond de la question, comme il l'écrivait à Bossuet, est de savoir « s'il y a des degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres »<sup>1</sup>. Peut-on imposer de la même manière les dogmes qui, comme la Trinité et l'Incarnation, ont été définis avant la séparation des Eglises dans des conciles œcuméniques et ceux qui, comme la transsubstantiation, l'infaillibilité, sont des conclusions propres à l'Eglise de Rome ?<sup>2</sup> — Il est incontestable qu'il y a là une difficulté. Mais, ne pourrait-on pas reconnaître de part et d'autre que la présence d'un dogme dans le dépôt peut revêtir différents modes : parfois celui-ci se détache dans l'Ecriture, et il n'y a plus qu'à en extraire la formule ; parfois au contraire il ne se présente dans l'Ecriture et dans les premiers documents de la tradition qu'à l'état d'indication et d'ébauche ? Et c'est pourquoi, logiquement, il existe vraiment des degrés entre les articles de foi : à côté des vérités révélées pour elles-mêmes, il y en a qui le sont par suite du rapport qu'elles entretiennent avec d'autres<sup>3</sup>. Mais (et c'est ici que la notion de développement intervient), que ces vérités soient directement ou indirectement connues, n'est-ce pas le même processus qui les met au jour ? L'*homoousios*, le *theotokos*, les deux natures, le dithélisme professés par les Eglises anglicanes et orthodoxes sont de véritables inférences, au même titre que la transsubstantiation, ou les définitions de Trente sur le purgatoire<sup>4</sup>. Les pouvoirs de l'évêque, remarquait Newman, ne sont pas indiqués plus clairement dans l'Evangile que la primauté du pape<sup>5</sup>. De toutes manières, il faut accepter un développement. Pourquoi l'arrêterait-on à tel point ?<sup>6</sup>. Il est conforme à l'ordre des choses que les vérités primordiales aient été reconnues d'abord et qu'on ait ensuite découvert la convenance de ces vérités secondes qui

1. LEIBNIZ à BOSSUET, 11 décembre 1699.

2. GORE, *The Holy Spirit and the Church*, p. 209-214.

3. Saint Thomas II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. I, art. 6, ad. I (cf. DE GRANDMAISON, *op. cit.*, p. 247) : *aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se ; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia ; sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum.*

4. *Dev.*, p. 133, 284-296, 310-312 (notes) ; *Apo.*, p. 239-240 ; cf. BATIFFOL, *Les Conversations de Malines*, p. 279.

5. *Dev.*, p. 151.

6. *Dev.*, p. 68 ; *Diff.*, II, p. 394.

sont liées aux premières. Mais, c'est un seul et même processus qui les fait apparaître, et ces articles de foi, une fois connus, encore qu'ils ne soient pas aussi « nécessaires au salut », relèvent néanmoins de la même certitude et réclament le même assentiment. Au théologien pas plus qu'au géomètre il n'est permis de dire : « maintenant tout l'essentiel est *défini* : il n'y a plus qu'à commenter et appliquer ». Refuser d'admettre que l'explication du dogme puisse se poursuivre et que des corollaires puissent s'ajouter, n'est-ce point rendre incompréhensible l'établissement même des « points fondamentaux » dont on se réclame ? — D'autre part s'il est vrai que les dogmes sont définis une fois pour toutes et dans des expressions irréformables, il est également vrai qu'il ne faut jamais arrêter le cours du temps. L'histoire est une grande maîtresse. Elle nous apprend que les définitions dogmatiques sont susceptibles de recevoir des additions qui les expliquent. Elles se renvoient de la lumière l'une à l'autre. Elles s'équilibrent en s'opposant. Un concile, disait Newman, en complète un autre : il sert à l'interpréter et il assure ainsi « la balance » de la doctrine <sup>1</sup>. Si l'on consent à voir les choses dans leur dépendance mutuelle et dans leur enchaînement progressif, on sera peut-être amené à reconnaître que les formules dogmatiques ne se multiplient que pour assurer la pleine intelligence d'une même foi <sup>2</sup>.

Nous venons de voir comment l'idée de développement peut servir aux différentes communions chrétiennes, lorsqu'elles veulent comprendre le rapport des temps présents aux temps de l'origine. Mais elle est également utile pour guider les études de cette science encore jeune et tâtonnante qui s'appelle la science des religions.

Il est presque impossible à l'homme d'aborder l'étude positive des religions, et tout spécialement celle du judéo-christianisme sans une option préliminaire, et sans une anticipation implicite. Ce fait intérieur rend cette discipline toute différente des autres

1. Cf. *Dif. felt.*, II, p. 307-308.

2. Signalons les ouvrages où Newman applique cette méthode. Il justifie la définition de l'Immaculée Conception dans sa lettre au Rev. E. B. PUSEY à l'occasion de l'*Eirenikon* de 1864 ; celle de l'Infaillibilité pontificale dans sa lettre au DUC DE NORFOLK en 1874. Ces deux traités forment le second volume des *Dif. felt.*

sciences morales. Il importe donc de prendre ici des précautions spéciales contre les puissances d'égarement. Le principe du développement pourrait y servir.

Aux critiques qui étudient l'histoire religieuse, en présupposant la vérité du christianisme traditionnel, le développement vient rappeler que la religion judéo-chrétienne est soumise au changement et aux lois de la vie. Cela est opportun, car l'esprit religieux est souvent porté à admettre qu'une religion « divine » ou une histoire « sainte » ne doit pas avoir de commune mesure ni de contact profond avec les autres religions et les autres histoires. C'était une idée familière à Newman que « la religion révélée ne se distingue pas des autres religions *in genere*, mais par ses caractéristiques personnelles »<sup>1</sup>. Rien ne s'oppose à ce qu'elle ait emprunté aux religions voisines et subi d'une certaine manière leur influence, quitte à transformer ces emprunts suivant une loi qui lui est propre.

Aux critiques qui présupposent qu'une révélation est impossible en soi, et que le « surnaturel particulier » est d'avance condamné<sup>2</sup>, le principe de développement ne serait pas moins utile. Car le postulat philosophique avec lequel ces savants abordent l'étude de l'histoire a pour effet de les forcer à fermer les yeux sur ce qui est le fond du problème. Comme ils ont repoussé d'avance l'idée qu'une religion puisse être plus « vraie » que les autres, ils sont induits à mettre l'accent sur les caractères communs à tous les cultes, et par exemple à établir une filiation logique entre les formes élémentaires et les formes complexes de la vie religieuse.

Cournot avait proposé un procédé beaucoup plus naturel et raisonnable. Il avait justement rapproché l'évolution des religions de celle des langues. « Des germes, d'abord visibles à peine, prennent de l'accroissement sous des influences favorables, et arrivent les uns après les autres à leur pleine évolution ; des traits d'abord vagues et incertains se fixent progressivement. La nature s'y montre avare de formations de toutes pièces par voie de juxtaposition ou de syncrétisme ; les éléments étrangers sont repoussés ou assimilés »<sup>3</sup>. Mais, s'il en est ainsi, avant de

1. *Dev.*, p. 57.

2. RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, ch. iv. Le séminaire d'Issy ; édition Nelson, p. 183.

3. COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, p. 408.

comparer les religions entre elles pour en extraire ces caractères généraux qui risquent d'être les plus superficiels et les plus vagues, il faudrait d'abord comparer une même religion à elle-même, échelonner dans le temps les documents de son histoire pour saisir ses progrès, ses arrêts, ses régressions. Alors, et alors seulement, on pourrait utilement comparer telle religion à une religion antérieure ou concurrente<sup>1</sup>.

Si le principe qui anime la société religieuse est analogue au principe vital, si chaque religion a une originalité, une personnalité et un génie, rien n'est plus difficile à porter qu'un jugement de ressemblance. Il faudra toujours distinguer entre l'emprunt qui signale un appauvrissement, et celui qui étant une adoption ou une adaptation prouve au contraire la vie et la croissance ? Quel phénomène plus complexe que celui de l'influence, et comme l'intelligence se maintient avec peine dans cet entre-deux, où l'effet se crée lui-même en préparant sa cause et où la fin suscite les moyens qui, à leur tour, la conditionnent.

Il était fatal que les historiens positivistes de la religion fussent attirés vers l'étude de la religion primitive, comme si le *primitif* était l'*originel*, comme si l'*originel* était l'*essentiel*. En analysant la structure mentale des primitifs on espérait toucher du doigt le mécanisme de la croyance. Mais si les religions obéissent aux lois du développement, rien ne doit être plus ambigu que les documents ou les rites de l'origine. Jamais l'écart entre les signes historiques et la réalité humaine n'est plus grand ; jamais aussi la tentation de combler cet écart avec des

1. Dans sa leçon d'ouverture à son cours d'histoire des religions, faite au Collège de France le 24 avril 1909, M. Loisy notait que « l'importance et l'utilité de la science des religions consistent beaucoup moins dans la connaissance de leur évolution extérieure que dans celle de leur évolution intime, je veux dire, des transformations qui se sont opérées dans leurs éléments constitutifs. » (Cf. *Mémoires*, III, p. 102). — S'il est une étude où le principe du développement soit vérifié par l'histoire d'une manière frappante, c'est celle de la religion juive. M. Loisy, d'ailleurs, l'avait appliqué dans son ouvrage sur *La religion d'Israël* (Ceffonds, 1908, p. 294). Newman l'avait précédé. Il remarquait que « la Bible et non pas seulement les livres prophétiques est écrite d'après le principe du développement » (*Dev.*, p. 65-66). Newman, cependant, n'a jamais admis un développement à l'intérieur du Nouveau Testament lui-même (sur ce point voir les remarques de GOUT, *op. cit.*, p. 25 ; de STORR, *op. cit.*, p. 303 et de LEGENDRE, *Revue Catholique des Églises*, novembre 1906, p. 537).

reconstructions n'est plus insinuante ; jamais en un mot les résultats obtenus ne seront plus incertains pour l'anthropologue averti et plus plausibles pour un logicien. Si l'historien-philosophe n'est pas retenu sur cette pente par une notion analogue à celle du développement, il se refusera par principe à voir le virtuel sous l'actuel, et il prendra les signes pour les choses mêmes.

## II

Les considérations précédentes semblaient nous écarter de la critique philosophique. Pourtant, les oppositions des partis que nous venons de passer en revue, procèdent en définitive de la différence des métaphysiques. Deux conceptions du changement sont en présence, et selon que l'esprit a adhéré à l'une ou à l'autre d'entre elles, il est doucement entraîné à porter son attention vers tel ou tel point et à choisir telle méthode.

Les hasards de l'histoire viennent à notre secours pour nous fournir ici un exemple tout parlant. Pendant que le jeune Darwin entreprenait sur le *Beagle* ce voyage autour du monde qui devait le mettre sur la voie de son hypothèse transformiste, deux savants étudiaient l'histoire de la religion chrétienne dans un même dessein : celui de confronter les idées nouvelles avec la tradition. Le 8 octobre 1845, dans le petit village de Littlemore, Newman terminait une enquête qu'il avait entreprise depuis quinze années : il se faisait recevoir dans la communion romaine. Mais deux jours auparavant, le 6 octobre, le jeune Ernest Renan avait descendu les marches du séminaire Saint-Sulpice. Il n'agissait point par coup de tête. Ses réflexions l'avaient conduit à penser qu'on ne pouvait accorder la foi avec la métaphysique du devenir. La nature lui était apparue comme « un éternel *fieri* » où tout se transforme, et où « la création particulière » ne saurait avoir place : l'histoire même était privée de sens à ses yeux, et le regret de sa vie devait être d'avoir choisi ce genre de recherches qui se font et se défont sans cesse<sup>1</sup>.

1. RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (édition Nelson), p. 232, p. 183, 190. Renan aussi avait pressenti les découvertes de DARWIN : « L'ardeur extrême que les sciences vitales excitaient dans mon esprit me fait croire que si je les avais cultivées d'une façon suivie, je fusse arrivé à plusieurs des résultats de Darwin que j'entrevois ». Sur *Newman et Renan*, voir une belle étude de WARD dans *Problems and Persons*, p. 283-201.

Renan a représenté la philosophie officielle du XIX<sup>e</sup> siècle : mieux qu'aucun autre il a traduit l'esprit de son temps. En lisant ses œuvres on s'aperçoit que l'intelligence, au dernier siècle, a souffert d'une longue crise par l'absence d'une philosophie régulatrice qui pût guider ces sciences nouvelles (biologiques et historiques) qui s'appliquaient au changement. Il semble que les troubles politiques et nationaux, en France surtout, aient empêché la pensée de se développer, et l'aient tourné vers les œuvres politiques ou sociales, ou vers l'instauration d'une mécanique universelle. Cousin, Taine et Renan se bornaient à transposer Hegel. Il faut dire que les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle n'avaient guère préparé l'avenir. Si l'on excepte Leibniz, aucun n'avait eu le sens de la connaissance historique. On sait le cas qu'en faisait Malebranche. Chez Kant et chez Schopenhauer et dans le romantisme allemand, l'histoire était traitée comme un système *a priori*, ce qui est un étonnant paradoxe<sup>1</sup>. Il fallait bien cependant que la philosophie aidât à penser le changement, et elle s'y appliqua sous le signe de Hegel et de Spencer. Mais il est frappant de voir combien ces précurseurs gardent encore l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Pas plus que Newman, Herbert Spencer n'était un philosophe de culture et de profession. On ne peut imaginer de formation plus différente. Ingénieur et publiciste, il avait grandi dans l'étude de la mécanique concrète. Au moment où Newman s'absorbait dans les Pères de l'Eglise, Spencer mesurait à Chalkfarm les substructions de la nouvelle voie ferrée (1837), il construisait un pont à Bromsgrove, il cherchait le principe d'une machine électromagnétique qui pût remplacer la machine à vapeur (1840), il essayait des locomotives américaines (1841)<sup>2</sup>. Pendant ses loisirs,

1. Cf. RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, p. 133, 134 ; BRUNSVICG, *Progrès de la conscience*, p. 397-399. — Une exception devrait être faite pour RENOUVIER, *Introduction à la Philosophie analytique de l'histoire*, p. 551.

2. Sur l'histoire personnelle de SPENCER, nous ne manquons pas de renseignements, qu'il a tenu à nous fournir. On lira les deux volumes de son autobiographie, dont la substance a passé dans l'excellent petit livre de THOUVEREZ, *Spencer* (Bloud, 1905). On complètera cette lecture par l'attachante étude de DAVID DUNCAN, *The life and letters of Herbert Spencer* (1911), qui contient dans l'appendice B (p. 533 à 576) une étude de Spencer sur son développement mental (*the filiation of ideas*), écrite en février 1889 et qui est, à notre sens, la clé de son œuvre.

il lut les *Principes de géologie* de Lyell, et rejetant avec Lyell l'hypothèse de créations spéciales, il adopta celle du « développement »<sup>1</sup> : dans sa « Statique sociale », parue en 1850, il « postulait tacitement le processus d'évolution en tout ce qui regarde la nature humaine »<sup>2</sup>. Mais ce n'est qu'en 1852 qu'il écrivit une étude, « d'une signification fondamentale », intitulée *The Development Hypothesis*. Cette étude montre qu'en 1852 « la croyance en l'évolution organique avait pris profondément racine dans son esprit, attirant à elle une grande masse de preuves », — « preuves qui ne venaient pas d'ailleurs, nous dit-il encore, de vérifications spéciales et nombreuses, mais des aspects généraux de la nature organique et de la nécessité d'accepter l'hypothèse de l'Evolution, quand celle de la Création spéciale était rejetée »<sup>3</sup>. On sait comment la tendance à regarder chaque chose comme le produit de l'évolution devint chez Spencer une habitude mentale ; il appliqua cette même vue à tous les domaines : psychologie, morale, politique, sociologie. A vrai dire, la force de son système venait moins, ainsi qu'il l'avouait avec candeur, des confirmations qu'il recevait des faits que de la simplicité de la théorie nouvelle et de la convergence grossière de ses premières réussites. L'évolution, comme il l'appela<sup>4</sup>, renonçant au mot de développement qu'il avait préféré d'abord, était à la fois le procédé de la nature et le principe de l'explication : la loi de l'esprit devenait la loi des choses<sup>5</sup>.

1. DUNCAN, *The life and letters of Herbert Spencer* (1911), Appendice B, p. 536-541 ; cf. SPENCER, *Autobiography*, I, 176.

2. DUNCAN, *The life and letters of Herbert Spencer* (1911), p. 540.

3. DUNCAN, *The life and letters of Herbert Spencer* (1911), p. 543.

4. Le mot évolution avait été introduit au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais SPENCER lui donna le sens de devenir ; cf. J. T. MERZ, *An history of European Thought in the XIX<sup>th</sup> century* (1903), II, p. 279<sup>1</sup>.

5. Sur les motifs psychologiques du succès de l'évolution, voir la pénétrante distinction de M. LALANDE entre « le vague et l'obscur », *La Dissolution opposée à l'Evolution*, p. 20-21. SPENCER, qui n'était pas philosophe de profession et de culture, a dégagé des travaux politiques, scientifiques ou historiques écrits en son temps par des spécialistes, la philosophie que ces travaux contenaient. Cela est toujours dangereux. Autre chose est, chez un savant, l'effort original de découverte, autre chose la philosophie dans laquelle il transpose les résultats de son travail. Le premier est nouveau et personnel : il indique souvent les voies où s'engagera l'avenir. La seconde, au contraire, est ordinaire et parfois même vulgaire. Ce que le spécialiste retient de ce qu'il appelle « la philosophie », c'est en général le concept le plus grossier, le plus pratique, le plus incertain.

Tant qu'on ne dépassait pas le domaine de la physico-chimie ou même de la biologie<sup>1</sup>, la loi de l'évolution pouvait rendre compte des faits et « sauver les phénomènes ». En fait, chez Spencer, l'idée d'évolution n'avait pas eu sa source dans l'étude de la nature physique, mais dans ses premiers travaux sur la statique sociale et les progrès de la civilisation, et, à travers Coleridge et Schelling, sur la tendance de la vie à l'individuation<sup>2</sup>. L'histoire concrète n'a jamais intéressé Spencer : il sait d'avance ce qu'elle peut lui apprendre. « Tant qu'on n'a pas, écrit-il en 1852 à Ed. Lott, une vraie théorie de l'humanité, on ne peut pas interpréter l'histoire ; et quand on la possède, on n'a plus besoin de l'histoire. »<sup>3</sup> L'histoire reste, aux yeux de Spencer, une histoire intégrale et logique, une philosophie *a priori* et qui dispense par là des recherches particulières.

On sait de quelle importance est le premier point d'application d'une pensée, son premier contact avec l'expérience. Malgré des repentirs qui peuvent être nombreux, c'est cette rencontre qui donne à tout un système ses lignes et ses couleurs essentielles.

Il est notable que les toutes premières observations de Spencer portaient sur le domaine qui est peut-être de tous le plus ambigu : celui du changement social. On n'y aperçoit guère, d'un premier abord, l'originalité radicale de l'ordre humain et la transcendence de la conscience personnelle. Le rythme du progrès social semble coïncider avec celui du progrès vital ; la moralité, lorsqu'elle s'exprime dans les mœurs, tend à se confondre avec la nature et, comme le disait E. Boutroux, « la statistique envahit légitimement le domaine qu'a déserté le libre arbitre »<sup>4</sup>. Dans ces conditions, il ne faut pas trop s'étonner que la loi toute logique de l'évolution

1. Sur les relations entre SPENCER et DARWIN, voir l'étude de Raphaël MELDOLA, *Evolution Darwinian and Spencerian*, recueillie dans les *Herbert Spencer lectures 1905-1914* (Oxford, 1916). DARWIN et SPENCER sont arrivés chacun de leur côté à « l'évolution ». DARWIN ne connut qu'en 1858 l'essai de SPENCER paru en 1852, il lui écrivit alors une lettre de félicitations (cf. DARWIN, *Life and Letters*, II, p. 141).

2. DUNCAN, *The life and letters of Herbert Spencer* (1911), p. 541.

3. DUNCAN, *The life and letters of Herbert Spencer* (1911), p. 62. Lettre de SPENCER à Ed. LOTT (23 avril 1852) « until you have got a true theory of humanity, you cannot interpret history ; and when you have got a true theory of humanity, you do not want history » (souligné dans le texte).

4. E. BOUTROUX, *De la contingence des Lois de la nature*, p. 161, cf. 145.

ait semblé nécessaire à Spencer pour expliquer le fonctionnement des sociétés politiques. Ses travaux de mécanique le confirmèrent dans sa tendance à voir dans les sociétés des mécanismes qui peuvent se réduire à quelques principes simples de mouvement. Plus tard, les travaux de Darwin donnèrent « une confirmation éclatante » à la théorie de l'évolution et Spencer se crut en droit de l'appliquer à tout.

Spencer se trouva donc explorer le domaine psychique, moral et religieux, en prenant pour guide des méthodes, des hypothèses et des lois empruntées aux sciences mécaniques. L'évolution est l'expression moderne de l'idée de nécessité. Comme le temps d'Aristote, elle est une, égale à elle-même, homogène, elle est le milieu abstrait du changement en même temps que sa loi<sup>1</sup>.

En réalité, ce n'était pas une métaphysique qu'inaugurerait Spencer, c'était une physique, en entendant par ce mot avec Aristote une certaine conception du changement ; ici le changement social était pris comme type : c'était, littéralement, une physique sociale. De même que le moyen âge avait formé la physique sur le modèle de l'anthropologie, le XIX<sup>e</sup> siècle allait concevoir l'anthropologie sur le modèle de la physique, tant est grande la paresse de l'esprit<sup>2</sup>.

La tentative d'Hegel, beaucoup plus audacieuse et plus intéressante, aboutissait par une voie toute différente à des résultats analogues.

Hegel comprit aussi que le problème du changement était un problème crucial, et il crut qu'on pouvait expliquer le temps et la pensée par la même loi. L'histoire ne serait pas autre chose

1. Cf. Notre travail sur *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 8-9 et surtout p. 54-58.

2. Cependant le progrès même des sciences amène à élargir et à transformer le sens de l'évolution et à y rétablir bon gré, mal gré, cette finalité que SPENCER voulait en bannir. L'évolution en Amérique et en Angleterre, depuis quelques années, est souvent conçue comme une évolution *émergente* et non plus *mécanique*. Voir à ce sujet C. A. STRONG, *Origin of consciousness* (New-York, 1918) ; Ed. NOBLE, *Purposive Evolution, the link between Science and Religion* (London, 1926) ; et surtout S. ALEXANDER, *Space, Time and Deity* (London, 1920) ; Lloyd MORGAN, *Emergent Evolution* (1925) et *Life, mind and spirit* (1926). Ces ouvrages sont résumés et critiqués dans W. McDUGAL, *Modern materialism and Emergent Evolution* (London, 1929).

que la logique de l'idée, et la prise de possession de l'Esprit par lui-même.

On comprend que dans l'absence de toute pensée régulatrice, dans l'occultation de la tradition spiritualiste, l'Hégélianisme ait servi de cadre propice et de méthode générale. En donnant à la fois une théorie historique de l'Esprit et une théorie logique du devenir, en assimilant l'idée à l'histoire, en ressuscitant le postulat ancien qui identifie le réel au rationnel, il rendait à la jeune science de la vie et de l'histoire le service qu'avait rendu à la pensée occidentale naissante la scolastique médiévale : il suppléait admirablement à l'insuffisance des résultats positifs, il fournissait en abondance des hypothèses faciles où l'on pouvait sans peine discipliner de rares observations, il soutenait par une vue globale les labeurs obscurs de la critique, il satisfaisait à la fois le sens de l'absolu et celui du relatif. Ajoutons qu'à une époque de transformation politique où l'avenir était incertain pour tous, il garantissait la nécessité du progrès, puisqu'il divinisait le mouvement de l'histoire<sup>1</sup>.

Mais, en identifiant l'historique au logique et ces deux termes à l'absolu, Hegel les altérait : la logique de la contradiction emportait toute la vérité de la logique : car elle ne laissait plus de place à un jugement de valeur. Renan l'avait prophétiquement compris. « La critique littéraire, disait-il, n'est plus que l'exposé des diverses formes de la beauté, c'est-à-dire des manières dont les différentes familles de l'humanité ont résolu le problème esthétique. La philosophie n'est que le tableau des solutions proposées pour résoudre le problème philosophique. La théologie ne doit plus être que l'histoire des efforts spontanés tentés pour résoudre le problème divin. L'histoire, en effet, est la forme nécessaire de la science de tout ce qui est soumis aux lois de la vie changeante et successive... Le grand progrès de la critique

1. Cf. RENAN, *Avenir de la Science*, p. 173 : « Le titre de Hegel à l'immortalité sera d'avoir le premier exprimé avec une parfaite netteté cette force vitale et en un sens personnelle que ni Vico, ni Montesquieu n'avaient aperçue, que Herder lui-même n'avait que vaguement imaginée... Sans doute il y a mouvement comme le voulait Vico, sans doute il y a des causes comme le voulait Montesquieu ; sans doute il y a un plan imposé comme le voulait Bossuet. Mais ce qu'ils n'avaient pas aperçu, c'est la force active et vivante qui produit ce mouvement, qui anime ces causes, et que sans aucune coaction extérieure, par sa seule tendance au parfait, accomplit le plan providentiel. »

a été de substituer la catégorie du devenir à la catégorie de l'être, la conception du relatif à la conception de l'absolu, le mouvement à l'immobilité »<sup>1</sup>. Pour Hegel, l'histoire universelle n'est que la réalisation de l'esprit dans le temps. Elle est dès lors analogue à la révélation ; bien plus elle est cette révélation même<sup>2</sup>.

A la source des conceptions hégéliennes, on trouverait, croyons-nous, un amalgame de l'expérience religieuse avec la théologie luthérienne. Hegel, sous l'influence de Luther et de Kant, voit dans l'histoire une suite de luttes, d'oppositions, de séparations et de « malheurs de la conscience » : c'était aussi sa propre expérience. Mais il s'efforce de dépasser cette opposition vraiment tragique par une logique à trois termes : il cherche à annuler l'histoire morale (qu'il a conçue sous le signe du péché) par une histoire divine (qui serait une sorte de transposition temporelle des relations des personnes dans la Trinité). Les deux dogmes qui lui servent de référence ne sont d'ailleurs pas purs. Le dogme du péché d'origine est déformé dans le luthérianisme qui confère à la faute une valeur ontologique, et le rationalisme a ôté toute signification transcendante à la Trinité divine. Mais le péché d'origine et la Trinité conçus à la manière de Hegel emportent la réalité du temps. Aussi, malgré tant d'applications suggestives, malgré l'intuition mystique toujours sous-jacente<sup>3</sup>, l'œuvre de Hegel pourrait s'appeler une « logique de l'histoire pure ».

Chez Spencer comme chez Hegel nous avons trouvé une philosophie du changement historique ; l'une est de type méca-

1. RENAN, *Averroës*, p. IX ; cf. *Avenir de la Science*, p. 174 : « L'histoire est la vraie science... La science de l'esprit humain, c'est l'histoire de l'esprit humain. »

2. L'histoire du Christianisme lui apparaît l'histoire tout extérieure d'une vérité qui se conserve toute faite. Or, pour que l'histoire soit intérieure, il faut qu'elle raconte le devenir d'une vérité qui se détruit en se dépassant. Cf. J. B. BURY, *The idea of Progress* (London, 1920) (Chapitre sur Hegel) : « Il y a eu un progrès, mais le Progrès a fait son œuvre. L'Etat monarchique prussien fut son dernier mot » ; cf. C. E. VAUGHAN, *Studies in the history of Political Philosophy before and after Rousseau*, II, p. 163 ; H. SEE, *La Philosophie de l'histoire chez Hegel* (*Revue d'Histoire de la Philosophie* 1927, p. 324-325). La pensée d'HEGEL sur le développement chrétien se trouve dans sa *Begriff der Geschichte der Philosophie* (Werke, Berlin, 1840, XIII, p. 31) ; voir l'analyse de cet ouvrage dans A. VALENSIN, *A travers la métaphysique*, p. 235-248.

3. Voir J. WAHL, *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel*.

nique, l'autre de type logique<sup>1</sup>. Mais elles appliquent l'une et l'autre à l'histoire certains postulats pris ailleurs<sup>2</sup>.

Tel n'est pas le cas de Newman.

Newman débute, comme Hegel, par une expérience religieuse de type protestant<sup>3</sup> : lui aussi applique à l'histoire l'esprit de système, quand il échafaude sa *Via Media*. Mais il reste un britannique : il garde le goût des faits, le sens de l'expérience personnelle. De la dialectique, ou de la mécanique, il n'a nul souci. Il préfère explorer les abîmes de sa conscience.

A-t-on suffisamment remarqué le rapport de l'expérience du temps avec ce qu'on pourrait appeler l'âme des systèmes : autant de modes d'être, autant de modes de temps, autant de types de pensée ? Mais souvent l'esprit transfuse à la totalité de l'être le mode de durée qu'il a éprouvé dans un canton spécial, ou bien encore il se compose un concept bâtard en fondant ensemble deux notions opposées : l'évolution de Spencer amalgame le logique et le social par l'entremise d'une image mécanique. Hegel, aidé par une histoire religieuse schématique, amalgame dans son devenir logique et théologie.

Tout autre eût été, croyons-nous, le sort de la philosophie du changement, si l'esprit s'était attaché à étudier d'abord, non pas le développement intellectuel et logique ni même le changement physique, mais ce développement de la conscience qui n'apparaît

1. Cf. J. T. MERZ, *An history of European thought in the XIX<sup>th</sup> century*, II, p. 279<sup>1</sup>.

2. A. SPENCER on pourrait comparer le penseur français COMTE et à HEGEL le penseur danois KIERKEGAARD. Pour le premier point, voir WARD, *Problems and Persons*, p. 36 et sq. et E. CAIRD, *Social philosophy of Comte* (Glasgow, 2<sup>e</sup> éd., 1893, p. 130-131, 195). Pour le dernier point voir Erich PRZYWARA, *Saint Augustine and the modern world* (dans *A monument to saint Augustine*, Sheed, 1930), p. 267-286. L'auteur fait une comparaison entre Hegel, Kierkegaard et Newman. Voir aussi Jean WAHL, *Hegel et Kierkegaard*, *Revue Philosophique*, 1931, p. 357-386.

3. Il est intéressant de remarquer en effet que HEGEL et Newman sont partis tous les deux d'une expérience de forme protestante. Mais HEGEL est élevé dans l'atmosphère luthérienne, Newman, comme KIERKEGAARD, dans l'atmosphère calviniste, dont il se dégage d'ailleurs assez vite. Or, pour LUTHER et MÉLANCHTON, après leur controverse avec CALVIN, le fini est essentiellement capable de recevoir l'infini ; (voir sur ce point PRZYWARA, *op. cit.*, p. 269<sup>1</sup> et *Ringens der Gegenwart* (Augsburg, 1929), II, p. 543-578).

jamais mieux que dans l'ordre moral. Là et là seulement nous sommes en présence d'un changement qui préserve ce qu'il touche. Il est vrai que depuis deux siècles l'attention des moralistes ne s'est jamais portée sur ce point : ils se préoccupaient de « fonder » la morale : *tantae molis erat* ! Mais ils n'envisageaient guère l'effort moral, sous sa forme la plus humble et la plus concrète, c'est-à-dire comme un progrès intérieur qui dure autant que nous. Aussi, prise entre les termes opposés d'immobilité et de variation, la réalité de la vie risquait de s'évanouir, faute de soutien. Le temps où la personne morale vit et grandit parmi bien des crises, diffère en effet des autres formes du temps, plus encore que celles-ci ne diffèrent entre elles. Il est vraiment d'un autre ordre par l'intime fusion qu'il réalise entre le changement et la permanence.

Le grand avantage de la notion du développement est de s'appliquer parfaitement à l'intelligence des réalités humaines. Newman n'entreprend pas l'étude de la religion avec des méthodes ou des habitudes mentales, issues d'un long commerce avec le social ou le physique<sup>1</sup>. Dira-t-on qu'il risque de retomber dans le péril inverse, qui est l'illusion anthropomorphique ? Il serait en tous les cas moins dangereux d'emprunter les principes d'explication à l'étude des êtres les plus élevés : n'est-ce pas l'essence même de l'effort philosophique ? Leibniz disait bien justement que « les choses inférieures se retrouvent dans les supérieures d'une manière plus noble que dans elles-mêmes ». Mais, en admettant même qu'il y ait là un danger, il est réduit au minimum dans le cas du développement. Car nous sommes toujours avertis que, parmi les essences qui se développent, aucune ne le fait de la même façon, puisque ces développements ne sont pas tous aussi légitimes. L'évolution tend à n'être qu'une loi mathématique : elle incline l'esprit vers l'idée de nécessité. Le devenir tend à n'être qu'une loi idéale : il pousse à admettre une finalité absolue qui absorbe en elle toute liberté. Dans un cas, nous sommes en deçà

1. « Les histoires inspirées et les doctrines de l'Eglise sont souvent analysées d'après des principes et soumises à des systèmes tout à fait étrangers à l'Ecriture et à la théologie. Certaines théories qui proviennent de la politique, de l'étude de l'antiquité, du langage ou de la géologie sont imposées de force aux faits religieux... Ce n'est là d'ailleurs que l'abus d'une méthode légitime, que l'on ne doit pas condamner parce que, comme tout instrument, son succès et son échec dépend de la main qui l'applique. » *Dev.*, 1<sup>re</sup> éd., p. 183.

des faits ; dans l'autre, un peu au delà, et toujours gênés pour décrire, et pour apprécier, toujours condamnés à ne plus juger. Si tout est nécessaire, quel sens pourrait encore garder le mot de valeur ? Que si la pensée est identique au mouvement de l'histoire, nous voici portés, comme des messies satisfaits, à faire du présent le temps final : c'est arrêter le progrès, au moment et au lieu où on le canonise. Dira-t-on, avec B. Croce par exemple, que l'hégélianisme a besoin sur ce point d'une réforme, et qu'il faut absorber le progrès dans le mouvement même ? <sup>1</sup> — Mais un devenir qui n'a d'autre fin que de devenir est-il encore pensable ? Peut-on concevoir un progrès dans le domaine spirituel, si l'on ne distingue un *au delà* de la pensée et de l'histoire, vers lequel tendent, par des voies différentes, ces deux forces conjuguées ? Le progrès a-t-il encore un sens, s'il n'existe un état supérieur qui le suscite, qui l'appelle et qui doit le recueillir ? — Le développement, étant à la fois, comme tout jugement, explicatif et normatif, excite sans cesse l'esprit à mesurer l'écart entre l'idée et sa forme historique, entre la fin et la mobilité.

\*  
\*\*

C'est ainsi que la notion de développement est susceptible d'un double usage. Sous un premier aspect, elle est une hypothèse régulatrice et souple, qui ramène de la logique à la réalité. — Mais, à la manière d'un réactif, elle vient nous révéler la divalence des philosophies de la durée, et l'ambiguïté de tout ce qui touche au changement, tout particulièrement à ce changement vital qui nous fascine le plus. L'ordre de la vie est un ordre mixte, cosmique et spirituel, où l'action de la personne et de l'idée d'une part, et d'autre part celle des énergies mécaniques entrecroisent leurs effets. Il est remarquable que de grands maîtres s'y soient embarrassés : Aristote avait peiné à distinguer dans la *δύναμις* entre la possibilité et la puissance <sup>2</sup> et, de nos jours, les disciples de M. Bergson ont parfois paru confondre, sous le concept de

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet-Septembre 1931, p. 280-281.

2. Voir par exemple *Métaphysique*, 1045 b 35 ; 1048 a 25 et BONITZ, *Index aristotelicus*, 206 a 32.

durée, le flux de l'élan vital avec la maturation de la personne. Cependant, ce sont là des principes opposés, et dont la contrariété apparaît d'une manière nouvelle à chaque degré de l'échelle des êtres. Autre est la possibilité, autre la virtualité, — autre l'accroissement minéral, autre la croissance végétale, — autre l'évolution des organes partiels, autre le développement des types, — autre le temps logique, mécanique ou vital, en qui toute existence s'écoule et se mesure, autre ce temps spirituel qui dépouille et qui accomplit.

## Appendices



## Newman et les Pères anténicéens

1. Le problème. — 2. Son histoire avant le xix<sup>e</sup> siècle : Bull, Bossuet et Pétau. — 3. Les *Ariens*. — 4. La *Via Media*. — 5. Les notes du *Saint Athanase* et la dissertation sur le *πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν*. — 6. Le *Développement*. — Les anténicéens et la définition de l'infaillibilité pontificale. — 8. L'édition définitive des *Ariens* : la note II et l'article sur les causes du succès et des progrès de l'arianisme. — 9. *Ultima verba*.

### § I.

Définissons d'abord, en nous servant des termes mêmes de Newman, quel problème posent les écrits anténicéens.

Avant le concile de Nicée, plusieurs écrivains ecclésiastiques, appartenant à des régions et à des écoles variées, avaient eu l'occasion d'énoncer certaines idées sur les relations du Fils et du Père au sein de la Trinité. Or, lorsque ces mêmes vues furent soutenues après Nicée par les semi-ariens, on reconnut qu'elles étaient hétérodoxes. — Quels sont ces auteurs ? En Orient, ce sont Justin, Tatien, Théophile, Méthode ; en Occident, ce sont Hippolyte, Tertullien, Novatien, Lactance, Zénon et Victorinus<sup>1</sup> (ni les Gaules avec Hilaire de Poitiers, ni l'Eglise d'Alexandrie, ni le Siège Romain n'ont participé à ces écarts de doctrine). — Si l'on demandait maintenant quelle est la conception commune à ces premiers Pères, voici ce qu'il faudrait répondre. Ils croient avec l'Eglise que le Christ, *comme Verbe*, existe de toute éternité et qu'il est connaturel au Père, — mais ils affirment

1. Newman ne parle pas du *Pasteur* d'HERMAS, publié pour la première fois en 1856 ; ni du PSEUDO-BARNABÉ, publié en 1866.

aussi, plus ou moins distinctement, qu'avant la création et dans cette éternité antécédente, il n'était pas pleinement un Fils. En d'autres termes la *genesis* du Fils avait eu la création pour occasion : c'est pour que le Verbe devienne le créateur, le modèle et le possesseur de toutes choses qu'il est né et qu'il est donc Fils. Sans doute cette génération a-t-elle été en dehors du temps, mais elle a pourtant une relation directe avec l'acte de la création<sup>1</sup>.

## § 2.

Avant d'occuper la pensée de Newman, le problème des anténicéens avait, depuis trois siècles, exercé bien des esprits. Si le Moyen Age l'avait ignoré, c'est que les théologiens ne possédaient pas encore une édition exacte des Pères Apologistes. L'imprimerie livra leur texte au moment même où les controverses de la Réforme forçaient à étudier le passé chrétien. Le jésuite français Pétau fit un acte de science et de courage, lorsqu'il montra dans son *De Theologicis Dogmatibus*, que certains anténicéens avaient employé des expressions incorrectes.

Il se trouva que la publication française du *De Theologicis Dogmatibus* coïncidait avec l'effervescence unitarienne en Grande-Bretagne. La Haute Eglise s'en émut et Bull, qui était à ses heures un farouche adversaire des corruptions romaines<sup>2</sup>, dans sa *Defensio Fidei Nicenae* (1685-1688) défendit contre Pétau le vocabulaire anténicéen. C'est que l'Eglise anglicane avait un besoin tout particulier de s'appuyer sur le consentement unanime des Pères : l'appel à l'antiquité était pour elle l'unique règle de la foi. Les catholiques romains avaient sur ce point plus de liberté :

1. *Ar.*, 416-417, 421 ; *Ath.*, II, 233. — Saint Augustin classe cette opinion parmi les hérésies en se servant de ces termes : « *Alia (haeresis) sempiterna natum non intelligens Filium, putat illum nativitatem sumpsisse a tempore initium ; et tamen volens coaeternum Patri Filium confiteri, apud illum fuisse, antequam de illo nasceretur existimat, hoc est, semper eum fuisse, verumtamen semper eum Filium non fuisse, sed ex quo de illo natus est, Filium esse coepisse* ». *De haer.*, 50, cité dans *Ar.*, 422 ; cf. *T. T.*, 227.

2. Voir par exemple G. BULL, *The corruptions of the Church of Rome in relation to ecclesiastical government, the rule of faith and form of divine worship in answer of the Bishop of Meaux's Queries*, Œuvres, éd. Oxford, 1827, tome II, p. 235-321,

leur foi était définie par les actes d'un magistère vivant, et non par la comparaison des anciens textes : ils pouvaient donc accepter sans effroi qu'il y ait des dissentiments ou des inexactitudes chez les premiers exégètes des divins mystères. Pourtant Bull eut un allié en la personne de Monsieur de Meaux. L'évêque anglican et l'évêque gallican se trouvèrent d'accord pour accabler le savant jésuite: retranché derrière ses textes très précis, Pétau ne craignait pas beaucoup leurs sévérités. Il faut dire pour excuser Bossuet qu'il était aux prises avec les Protestants : à leurs « variations », il opposait la « perpétuité » de la foi ; Jurieu qui faisait de la variation un caractère essentiel de la doctrine, citait les anténicéens avec un soin scrupuleux<sup>1</sup>. Bossuet fut suivi par l'Eglise gallicane, Bull par l'Eglise anglicane. Les temps n'étaient point mûrs pour la sérénité de la critique.

Le problème des Pères anténicéens eut une importance capitale dans l'histoire de la pensée de Newman. Il avait raison de l'appeler *son Achille*. Comme le sophisme d'Achille révèle le mouvement des corps, le cas des anténicéens fait bien toucher le mouvement des esprits dans l'intelligence du dépôt de la foi. Toute la question du développement y est impliquée. C'est pourquoi il nous a paru utile de l'étudier à part, en ayant soin de marquer quels furent les différents jugements de Newman aux diverses époques de sa vie.

### § 3.

Il y fait face courageusement dès ses *Ariens*.

Nous savons que Newman expose dans cet ouvrage combien il est difficile d'exprimer le dogme en langue philosophique ou savante. Rien d'étonnant à ce que certains esprits aient échoué dans une entreprise si délicate. Les Pères anténicéens, comme Athénagore, Tatien, Théophyle, Hippolyte, Novatien, *ont semblé* confondre la génération temporelle du Verbe avec la génération éternelle : il *semble* à les lire que la génération du Fils se rattache à la volonté du Père et non à sa nature. Newman le reconnaît et Bull d'ailleurs l'avait admis avant lui<sup>2</sup>.

1. *Avertissements aux Protestants*, 6<sup>e</sup> avertissement, § 8.

2. G. BULL, *Defensio Fidei Nicenae*, IV, 3, § 1, citée dans *Dev.*, 18.

Mais Newman, en parfait disciple de Bull, défend, comme Bossuet, les anténicéens. Il le fait cependant à sa manière et par des arguments originaux.

Il rattache le cas à ce qu'il appelle « l'imposition des dogmes ». Nous jugeons ces Pères, dit-il, avec l'esprit d'un postnicéen. Or, il conviendrait de nous rappeler quelle était, avant l'hérésie d'Arius, la « mentalité » de l'Eglise. A ce moment, « il y a une vérité que chaque chrétien sent et admet et sur laquelle il règle sa conduite, mais par piété, il ne se permet pas de réfléchir sur ce qu'il fait, à moins que les attaques de l'hérésie ne l'y obligent »<sup>1</sup>. Arius est venu, qui a forcé les chrétiens à analyser leurs notions. Après Arius on ne peut donc plus parler comme on le faisait avant. La théologie elle-même change d'aspect, les chrétiens soumettent leurs expressions à une règle. Avant, leur langage était tout spontané, tout individuel : il se calquait sur les controverses du temps. Voici que par une illusion singulière, on en est venu à traiter ces maîtres primitifs comme des techniciens accomplis. Ne nous en étonnons pas : le cas est assez général : en littérature, une œuvre composée sous le souffle de l'inspiration est soumise dans la suite aux règles de la grammaire et de la critique<sup>2</sup>.

Au reste, la maladresse de ces premiers Pères a-t-elle été considérable ? Si on veut bien examiner le travail de la pensée chrétienne sur les données de l'Ecriture, il apparaîtra que l'apparente confusion des anténicéens était presque inévitable.

L'Ecriture appliquait à Jésus-Christ deux termes, celui de *Verbe* et celui de *Fils*. Le premier exprimait bien qu'il était coéternel au Père. Le second illustrait plutôt son origine et son ministère. Par là, il semblait impliquer une sorte de subordination du Fils au Père<sup>3</sup>. Pour expliquer à la fois ces deux aspects de la vérité, on fut porté à demander secours au langage philosophique. Les stoïciens parlaient du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικὸς<sup>4</sup>. Ces termes étaient commodes : ils servirent aux catholiques pour désigner l'habitation du Verbe dans le sein du Père, et pour définir la mission du Christ dans le monde. Le changement d'état du Verbe éternel, son passage du repos à cette

1. *Ar.*, 163.

2. *Ar.* 163-164 ; cf. 179-180.

3. *Jean*, V, 19-30 ; *Ar.*, p. 163.

4. *Ar.*, 196-197 ; *Ath.*, II, 340-341.

manifestation, fut appelé une γέννησις, ou encore une προέλευσις, une συγκατάβασις. Ces termes étaient d'ailleurs indirectement recommandés par l'Ecriture, par saint Paul où le Verbe est dit *primogenitus*<sup>1</sup> et par saint Jean qui appelle le Christ ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ<sup>2</sup>. Mais il faut convenir que de telles expressions étaient dangereuses pour des théologiens novices : Il était tentant de réserver le titre de Fils à la mission du Christ, et celui de Verbe à son être éternel, et de réduire ainsi la γέννησις à ce passage d'un état à l'autre. Si « l'on détache ces expressions hâtivement, malicieusement » comme certains théologiens l'ont fait, on sera porté à conclure que ces anciens auteurs croyaient que Dieu était unipersonnel avant la création et qu'il était devenu pluripersonnel au moment même de la création, parce qu'un attribut tout intérieur s'était changé en un être substantiel. Cette erreur a un nom dans l'histoire, c'est l'arianisme<sup>3</sup>.

#### § 4.

Dans son ouvrage sur l'*Office prophétique de l'Eglise* (1837) qui forme maintenant le premier volume de la *Via Media*, Newman prend une position plus agressive : il tend à prouver, au cours de la seconde conférence, que l'enseignement de l'Eglise romaine néglige systématiquement l'antiquité (*On the Roman teaching as neglectful of Antiquity*)<sup>4</sup>. Il s'étonne que Pétau ait « sacrifié sans remords Justin, Clément, Irénée et leurs frères à l'infailibilité de Rome », et il reproduit de longs passages de Bull<sup>5</sup>. Newman ne craint pas de parler de « parricide », et il loue l'Eglise de France « d'avoir regretté ce crime, en transmettant à Bull par Bossuet les remerciements de tout le Clergé de France, assemblé à saint Germain, pour le service rendu à l'Eglise catholique »<sup>6</sup>.

Tel était Newman « les jours de conflit ».

1. *Col.*, I, 15 ; cf. *Ath.*, II, 459.

2. *Apo.*, III, 14.

3. *Ar.*, 196-198.

4. *V. M.*, I, 47-79.

5. *V. M.*, I, 61-63, cf. *Defens. Fid. Nicen.*, *Proem.*, § 7, 8.

6. *V. M.*, I, 63.

## § 5.

En 1842-1844, Newman publia dans la *Bibliothèque des Pères* certains traités de saint Athanase avec des notes assez étendues. Ces notes forment maintenant dans l'édition définitive de ses œuvres le second volume des *Select treatises of Athanasius in controversy with the Arians* (3<sup>e</sup> éd., 1881). Dans cet ouvrage, Newman expose une hypothèse assez singulière sur les relations des anténicéens avec les définitions du Concile de Nicée (*The Nicene tests of orthodoxy* ; *Ath.*, II, 226-234).

On sait assez que le principal « test » de l'orthodoxie Nicéenne fut le mot ὁμοούσιος<sup>1</sup>. Newman se demande si les Pères n'auraient pas pu choisir un terme qui, en donnant moins de prise à l'opposition, eût évité cette hérésie subtile qu'on appelle le semi-arianisme. Voici quelle est la suite de son argument.

La divinité du Verbe pouvait être défendue de deux manières. On peut définir que le Verbe est *dans* et *de* l'essence du Père : c'est la consubstantialité ; mais on peut se borner à dire que le Fils est Fils de toute éternité : c'est la coéternité. Pourquoi les Pères ont-ils préféré le vocable ὁμοούσιος à celui de συναϊδιον, de ἄναρχον, de ἀγένητον ? Cela est d'autant plus curieux que l'ὁμοούσιος avait été rejeté, soixante ans auparavant, par le concile oriental d'Antioche qui avait condamné Paul de Samosate<sup>2</sup>, — qu'au reste ce terme n'est pas scripturaire<sup>3</sup>, qu'il exclut nettement et directement le trithéisme dont Arius n'a jamais été suspecté, alors que l'épithète de coéternel aurait rejeté expressément l'erreur principale de ce novateur, qu'enfin le mot de consubstantiel demandait, pour être entendu, une définition (on devait le voir dans la suite) alors que le mot de coéternel était clair par lui-même.

A cette question, Newman propose, avec beaucoup de précautions, la réponse suivante :

Les Pères du concile avaient à se préoccuper de ne pas heurter les croyances traditionnelles et les expressions locales. Or, on sait que certains écrivains qui avaient autorité et influence avaient

1. Voir sur ce mot *Ath.*, II, p. 438-442.

2. *Ath.*, II, 231.

3. *Ath.*, II, 232.

favorisé l'idée d'une *genesis* temporelle du Verbe. Et certes les Pères ne partageaient pas l'erreur d'Arius, puisqu'ils affirmaient sans ambages que le Verbe était Verbe de toute éternité. Ils se bornaient seulement à penser que ce Verbe n'était pas pleinement un Fils et qu'il avait reçu à la création, ou du moins pour la création, des attributs spéciaux.

Or, supposons que les Pères de Nicée aient défini, sans autre explication, la coéternité du Fils : ils auraient peut-être permis à d'habiles ariens de gagner à leur cause certains évêques parfaitement orthodoxes, soit qu'ils fussent peu exercés aux distinctions théologiques, soit qu'ils eussent souci de conserver des expressions anciennes. En imposant l'ὁμοούσιος, le concile écartait habilement un tel péril. Le *consubstantiel*, en effet, contenait éminemment le *coéternel*. Et l'on gagnait ainsi à l'orthodoxie ceux-là même qui, en parlant d'une *genesis* temporelle, avaient semblé au premier abord donner au Fils un commencement d'être<sup>1</sup>.

\*\*

Vers l'époque où Newman faisait paraître cette note, il en publiait une autre qui rendait un son un peu différent. L'étude critique que nous allons analyser maintenant a paru d'abord en anglais, avec quatre dissertations du même genre, dans la *Library of the Fathers*. Après sa conversion, Newman fit un long séjour à Rome, et il n'eut pas de peine à s'apercevoir que son *Développement* n'était pas compris de tout le monde. Pour habituer les théologiens romains à sa méthode historique et positive, il traduisit en latin cinq dissertations critiques tirées de ses études sur saint Athanase. L'ensemble parut en 1847, avec l'imprimatur, sous ce titre *Dissertationes quaedam critico-theologicae auctore Joanne H. Newman anglo* (Romae, typis S. Congregationis de Propaganda Fide, 1847 ; — in-8°, 68 pages). Newman publia ensuite ces dissertations latines dans son ouvrage intitulé : *Tracts Theological and Ecclesiastical* (1874, p. 1-91).

La dissertation III : *De Formula πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἵν' Anathematismi Nicaeni* (p. 57-77) reprend la question précédente sous un nouveau jour<sup>2</sup>.

1. *Ath.*, II, 234.

2. Dans l'édition de 1847 Newman avait mis *De vocibus* et non *De formula*,

Pour sauver l'orthodoxie des anténicéens, qui était essentielle dans son système, Bull avait interprété d'une manière subtile l'anathématisme de Nicée portant condamnation de la formule  $\pi\rho\acute{\iota}\nu\ \gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\acute{\iota}\eta\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\lambda\kappa\ \tilde{\eta}\nu$ . Anathème, dit le concile, à celui qui dit que le Fils n'était pas avant d'avoir été engendré. Mais quel est le sens de cette proposition ? Pour Bull, l'anathématisme est une proposition catégorique : elle affirme, sous forme négative, la vérité de la proposition qui lui est contraire. En d'autres termes, si la formule  $\pi\rho\acute{\iota}\nu\ \gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\acute{\iota}\eta\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\lambda\kappa\ \tilde{\eta}\nu$  est hérétique, c'est donc que la formule  $\tilde{\eta}\nu\ \pi\rho\acute{\iota}\nu\ \gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\acute{\iota}\eta\nu\alpha\iota$  est orthodoxe. Aux yeux de Bull, les anténicéens n'étaient coupables que d'impropriété dans le langage, et même on pouvait les interpréter de la meilleure manière en disant que la génération dont ils parlent est tropique et figurative. Mais Bull allait plus loin encore, il concédait que les Pères de Nicée avaient autorisé dans le fameux anathématisme, sinon comme dogme, du moins comme opinion, la doctrine suivant laquelle le Verbe existait avant d'être engendré. Ainsi on barrait la voie à l'arianisme, qui faisait du Verbe la première des créatures<sup>1</sup>.

Newman n'a pas de peine à montrer contre Bull que l'anathématisme vise directement les ariens et qu'il établit simplement pour les Pères du Concile que le Fils a existé de toute éternité. En effet, le principal argument d'Arius était celui-ci : en s'appuyant sur le texte fameux des Proverbes *Dominus creavit me in initio viarum suarum*<sup>2</sup> ou sur celui-ci de saint Paul : *primogenitus omnis creaturae*, Arius soutenait que le Christ avait été créé ; par conséquent, il n'était pas éternel, — ce qui s'exprime tout simplement par la phrase  $\pi\rho\acute{\iota}\nu\ \gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\acute{\iota}\eta\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\lambda\kappa\ \tilde{\eta}\nu$ ; *non erat antequam gigneretur*. Ainsi l'anathématisme, excluant la non-coéternité, établit indirectement la coéternité du Fils et du Père<sup>3</sup>.

Cette dissertation complète la précédente, et cependant elle la corrige un peu. C'est insensiblement que Newman s'écarte de Bull, mais son esprit ne cesse de cheminer.

1. *Def. fid. Nic.*, III, 9, § 2 ; *T. T.*, 60.

2. *Ath.*, I, 272-323.

3. Cf. PASCAL, *De l'Esprit géométrique*, éd Brunsvieg minor, p. 177-178.

Bull avait pensé que les Pères de Nicée, par un de leurs anathématismes, favorisait les anténicéens : c'était une habileté : le problème des anténicéens ne se serait plus posé, si leur orthodoxie avait été garantie par le concile même. Newman se demandait, à la suite de Bull mais en corrigeant ses excès, si le concile, tout en les condamnant implicitement, n'avait pas évité de les condamner trop ouvertement. Dans cette dernière étude, il semble abandonner toute attache avec la position de Bull : le Concile de Nicée ne s'occupait que d'Arius.

## § 6.

*L'Essai sur le Développement* est le pivot de cette histoire, et il permet de comprendre l'importance de ce problème tout technique dans le travail intime qui amène Newman, par fidélité à la logique autant qu'à l'histoire, au seuil de l'Eglise Romaine.

De quoi s'agissait-il ?

Entre 1830 et 1835, Newman, de plus en plus attaché au système catholique, était de plus en plus hostile au système catholique romain : l'Eglise de Rome avait rejeté l'Antiquité : elle était infidèle aux Pères. Mais voici qu'il découvrait dans son Eglise les traces d'infidélités au moins aussi graves. Le grave Bull, sans s'émouvoir outre mesure, faisait peser sur certains théologiens d'avant Nicée, et même indirectement sur les Pères de Nicée, la responsabilité d'une erreur dogmatique.

En défendant la foi de Nicée, il l'accusait. — Et d'ailleurs, la position de l'évêque Bull n'était guère tenable : les textes parlaient assez d'eux-mêmes. Dans ces conditions, comment pouvait-on appliquer rigoureusement le fameux canon de Vincent ? Si les Pères de Nicée avaient eu des préoccupations semblables, ils eussent abouti, comme Bull le laissait croire, à favoriser une opinion très proche de l'hérésie semi-arienne. C'était une preuve de plus que, pour l'établissement de la tradition, il ne suffisait pas de collectionner les témoignages, il fallait encore les interpréter et les juger.

Dès lors, Newman n'avait plus d'arguments très solides contre la conduite de l'Eglise Romaine, ou plutôt, ce qui était pire, les arguments qu'il avait contre Rome étaient aussi ruineux pour sa propre Eglise. Newman pouvait accuser les anglicans d'illogisme.

« Vous rejetez le Purgatoire, le culte des saints et de la Vierge à cause du silence de la tradition primitive. Mais vous admettez bien les définitions de Nicée malgré les Pères anténicéens. C'est donc que vous croyez, malgré vous, à une tradition vivante et que vous appliquez le canon de Vincent d'une manière morale. Vous n'avez pas plus de raison de rejeter l'Eglise de Trente ou du Vatican que celle de Nicée ou de Chalcédoine. C'est un même processus qui se continue ».

Ces remarques vont nous aider à comprendre la portée des passages de l'*Essai* qui sont consacrés aux anténicéens.

**a**

Dans l'Introduction, les Pères anténicéens sont pour Newman une preuve péremptoire que la règle de Vincent de Lerins ne peut servir à expliquer la tradition. Considérons en effet les écrivains qui ont paru enseigner la génération temporelle. Sans doute il est possible, en les traitant un par un, d'expliquer et d'excuser les inexactitudes de chacun d'entre eux. Mais si on les considère en bloc (*as a whole*), il est impossible de trouver en eux un *consensus* en faveur de la doctrine orthodoxe de la Trinité. Pour prouver que les Pères anténicéens ont enseigné la Trinité, il ne suffit pas de prouver que tel a dit que le Fils est Dieu (car les sabelliens et les macédoniens ne l'ont jamais nié) ; que tel autre a proclamé l'égalité du Fils avec son Père (car les trithéistes l'admettent également) ; que tel autre affirme l'unité de Dieu (car les unitariens l'affirment aussi) ; il ne suffit même pas de prouver que beaucoup d'entre ces Pères admettent en un certain sens une trinité dans l'unité (car toutes les hérésies le supposent et elles ne peuvent moins faire, si elles acceptent le Nouveau Testament), — mais il faut prouver que l'ensemble de ces propositions est admis par des témoins distincts, séparés, et assez nombreux pour constituer un « consensus de docteurs », car la vérité catholique est faite d'un certain nombre de propositions séparées dont chacune est une hérésie si on la retient seule en excluant les autres <sup>1</sup>.

1. *Dev.*, p. 14-15.

En quel sens y a-t-il un *consensus* ? Et quelles sont les certitudes que peut donner une application loyale (*fair*) du canon de Vincent ?

On peut prouver que, dès les temps les plus reculés, et par une tradition continue, les Pères particuliers comme les Eglises accordaient également aux trois Personnes divines l'attribut de la gloire. Mais il faut aussi reconnaître qu'en les prenant un par un, on pourrait, si l'on voulait, opposer certains Pères les uns aux autres. Saint Denys est accusé par saint Basile d'avoir jeté les premières semences de l'arianisme, saint Hippolyte semble ignorer que le Fils est éternellement Fils ; saint Ignace peut être considéré comme un patripassien ; saint Justin arianise, saint Hippolyte est photinien. Dira-t-on qu'il faut interpréter ceux qui semblent hétérodoxes par ceux qui sont orthodoxes, et les prendre tous en bloc ? Mais alors on suppose acquis ce qui précisément est en question.

De la sorte, si l'on voulait appliquer la règle de Vincent avec une rigueur mathématique, on trouverait bien une sorte de *consensus*, mais ce *consensus* garantirait une inexactitude toute voisine de l'erreur. C'est du moins ce que Newman développe dans une lettre privée à Wilberforce<sup>1</sup>. Les Pères anténicéens, dit-il, avaient fait des développements intellectuels incorrects de certaines portions ou de certains aspects de la doctrine catholique et leurs opinions étaient en contradiction avec leur foi implicite. Non seulement ils n'envisageaient pas les doctrines vraies qui devaient être définies plus tard, mais ils avaient en vue, au moment où ils écrivaient, des doctrines qui étaient fausses.

## b

Newman s'occupe encore des anténicéens dans la section du *Développement* qu'il a consacrée à « l'incarnation de Notre-Seigneur et à la dignité de sa Mère bénie et de tous les saints ». Dans ces pages, il s'élève bien au-dessus de la polémique.

Il est fatal, remarque-t-il, que la controverse « rétrécisse et dessèche une matière abondante et fertile ». Mais, si l'on traite le sujet historiquement, il se présentera sous des aspects variés, et

1. 25 juin 46 : WARD, I, 620.

surtout il nous offrira l'exemple de véritables développements doctrinaux<sup>1</sup>.

Admettons d'abord, comme point de départ, que le langage des Pères anténicéens sur la divinité du Christ peut être accommodé plus facilement à l'hypothèse d'Arius qu'à la doctrine des écrivains postnicéens. A quelque école qu'on appartienne, on doit, semble-t-il, accorder cela.

Pour les anténicéens les visions angéliques que nous présente la Bible sont des apparitions du Fils : l'Ange dans le Buisson, la Voix qui parle à Abraham, l'Homme qui lutte avec Jacob. Ces Pères primitifs n'ont pas l'idée qu'il puisse y avoir des intermédiaires créés entre le créateur et la créature ; aussi semblent-ils faire du Fils éternel cet intermédiaire. Mais la controverse arienne eut pour effet de donner une idée plus haute de la médiation du Christ, de rappeler sa divine origine et de « l'associer intimement à cette gloire ineffable qui environne le trône de Dieu ». La médiation ne fut plus regardée en elle-même, mais comme un office assumé par un être unique qui, tout en étant fait homme, restait Dieu. Les œuvres et les attributs qui jusqu'alors avaient été assignés à « l'Economie » ou à « la Filiation », furent rapportés à « l'Humanité ». On eut tendance à contempler les perfections absolues du Christ plutôt que sa relation à la première personne de la Trinité, comme en témoigne le symbole dit de saint Athanase lorsqu'on le compare à celui de Nicée<sup>2</sup>.

Ce développement s'accrut pendant la controverse apollinarienne et monophysite. Comme ces hérésies présupposaient, au moins virtuellement, que le Christ n'était pas un homme véritable, il était naturel que les orthodoxes insistassent sur les passages de l'Ecriture qui parlaient de sa nature créée et dépendante, et qu'on rapportât à son humanité certains textes qui, plus généralement, avaient semblé jusqu'alors se référer à sa divinité, tel le fameux texte de l'Evangile de saint Jean : « Mon Père est plus grand que moi ». Ainsi, la doctrine de la subordination du Fils au Père tombait dans l'ombre<sup>3</sup>.

Mais Newman ne se contente pas de marquer ce changement

1. *Dev.*, 135.

2. *Dev.*, 136-137.

3. *Dev.*, 138.

naturel de l'exégèse. Il élève encore la question : il éclaire le présent par l'avenir, il relie les « erreurs » anténicéennes au culte des saints en montrant dans les uns la condition de l'autre.

Dans la mesure même où les textes dont nous venons de parler cessèrent d'être appliqués au Christ, une place était faite pour des médiateurs créés : le culte des saints pouvait donc recevoir désormais un fondement théologique. Il ne tenait plus en échec le culte unique dû au Fils.

D'autre part, les textes de l'Écriture qui parlaient d'une exaltation du Christ par le Père étaient devenus plus clairs. Athanase avait montré qu'il ne s'agissait pas de la déification d'un messie, mais d'une exaltation de la nature humaine assumée par le Fils de Dieu. Mais, si la nature humaine du Christ a reçu les honneurs divins, on comprend que le Christ ait pu exalter et sanctifier ses frères adoptifs qui sont les saints. Beaucoup de textes des Psaumes qui jusque-là n'étaient appliqués qu'au Christ peuvent être désormais appliqués à ses saints. Ainsi le *tu es sacerdos in aeternum* est dit de saint Polycarpe ou de saint Martin aussi bien que du Seigneur<sup>1</sup>.

La théologie anténicéenne avait encore un autre avantage : elle préparait la théologie mariale. Voici comment :

Il restait des textes de l'Écriture qui, sans cesser d'appartenir au Fils de Dieu, pouvaient sembler plus directement applicables à une créature qu'au créateur. Certes le Christ était bien désigné par « la Sagesse dans laquelle le Père prend ses délices », mais, par crainte des erreurs ariennes qui s'appuyaient sur des propositions de ce genre, les théologiens orthodoxes étaient portés à chercher un être créé, distinct du Fils, très élevé pourtant en dignité et en gloire, et qui pût être défini par des attributs si hauts. Ainsi, grâce à la controverse, on avait pour ainsi dire découvert « une sphère nouvelle dans les royaumes de lumière », et à laquelle l'Eglise n'avait pas encore assigné d'habitant. L'arianisme avait donné au Christ tous les plus hauts attributs que puisse avoir un être fini, mais entre cette somme et l'infini, il y avait encore un intervalle infini. Le concile de Nicée avait reconnu que, si haute que soit une créature, elle est au même rang que la plus basse, lorsqu'on la compare au créateur. Désormais, on

1. *Dev.*, 141.

pouvait exalter une créature sans courir le risque de la diviniser. La Vierge pouvait être honorée sans idolâtrie : la conscience chrétienne était préparée à son culte<sup>1</sup>.

Newman vient de faire voir comment les ambiguïtés des Pères anténicéens ont servi au développement doctrinal. Une simple substitution avait suffi. L'erreur serait, de ce point de vue, comme le premier état d'une vision confuse qui n'observe pas la distinction des plans. Arius avait appliqué au Verbe ce qui eût été vrai de la Vierge.

### § 7.

Newman revint aux anténicéens vers 1870 ; il importe de dire dans quelles circonstances et à quel propos.

Nous sommes alors au milieu des polémiques suscitées par le concile du Vatican et l'infailibilité. Newman a conservé de nombreux amis chez les anglicans ; il sait, par leurs confidences, qu'ils sont surpris, choqués même, de cette définition et qu'ils y trouvent un argument nouveau contre l'Eglise romaine. De savants amis lui font remarquer le silence général de la tradition, et ils citent les exemples de certains papes qui, personnellement, ont émis des opinions qui devaient être tenues plus tard pour des erreurs, tels Eugène IV, Jean XXII, tel surtout Honorius. Ainsi, lorsque l'on groupe les Pères et les théologiens, on ne saurait trouver un *consensus* en faveur de l'infailibilité, et même, si l'on prenait à la lettre certains témoignages comme celui de saint Cyprien, on y trouverait plutôt un argument contre l'infailibilité qu'une preuve historique en sa faveur.

Newman était spécialement incité à répondre à ces objections parce qu'il avait beaucoup écrit contre l'infailibilité *papale*, qu'il appelait « le poison de l'Eglise »<sup>2</sup>.

Par ses lettres privées de cette époque, on devine la méthode qu'il utilisait pour faire face à la difficulté. Il reconnaît volontiers les faits qu'on met en avant. Mais aucun n'est, à son sens, contraire à la définition du concile, si l'on a soin de voir les circonstances de chacun de ces faits, d'une part, et, d'autre part,

1. *Dev.*, 143-144.

2. *V. M.*, I, 69 ; 84-90 ; 195-201 ; II, p. 132-134.

de peser avec soin les termes limitatifs de la définition vaticane <sup>1</sup>.

Newman trouvait une analogie entre le concile de 1870 et celui de 325. D'abord, l'étude de la période anténicéenne lui avait appris que le *consensus* des Pères ne doit pas se prendre dans un sens absolu et rigoureux. Elle lui avait aussi montré qu'il peut y avoir un écart entre la foi implicite d'un croyant et l'expression que sa science en donne. Les premiers Pères croyaient implicitement à la Trinité, ou plus exactement, leurs positions ne pouvaient être cohérentes que si l'on admettait la Trinité telle qu'elle devait être définie à Nicée. S'ils avaient assisté au concile, ils auraient dit, en entendant les définitions : « Nos expressions étaient inexactes. La définition nouvelle traduit bien notre vraie pensée. » Il en est de même pour les Papes : si l'on demande qu'ils aient tous laissé dans leurs écrits la formule expresse de ce que le concile devait appeler leur « infaillibilité », il est certain que l'histoire n'en pourra pas fournir la preuve. Mais les Papes savaient (nous le voyons par leur conduite) que, pratiquement, leurs définitions étaient « irréformables par elles-mêmes », et qu'ils avaient le premier et le dernier mot dans les conciles. Quelles que fussent leurs idées personnelles sur la matière, quelles que fussent les théories des écoles, ils agissaient comme s'ils étaient infaillibles. Leurs idées sur ce sujet pouvaient être aussi vagues que celles des premiers Pères sur la doctrine de la Trinité ; il reste que leur conduite exigeait la notion d'infaillibilité pour son explication <sup>2</sup>.

### § 8.

Vers 1872, Newman songea à mettre un point final à son œuvre en publiant ses anciens ouvrages dans une édition définitive. Comme il voulait que cette œuvre fût un enseignement complet et sûr, il ajouta de nombreuses notes à ses traités anglicans pour se réfuter lui-même là où il jugeait la chose nécessaire. En revisant la première de ses œuvres sur les ariens, il devait retrouver les anténicéens. Cette revision lui donna l'occasion d'écrire deux

1. Voir *Dif.*, II, *passim*, et sur Eugène IV : WARD, II, p. 378, 556 ; sur Jean XXII : WARD, II, p. 378, 557 ; sur Honorius : WARD, II, p. 235, 237 ; 556-557 ; 562-63 ; *Dif.*, II, p. 315-317 ; sur saint Cyprien : WARD, I, p. 620 ; II, p. 378.

2. WARD, II, p. 379 ; cf. *T. T.*, p. 296.

dissertations nouvelles qui devaient servir de complément à la nouvelle édition des *Ariens*.

La première de ces études est la note II de cet appendice (p. 416-422, note à la page 240). La seconde n'a pas été publiée en appendice, à cause sans doute de sa longueur. C'est un véritable traité intitulé : *Causes of the rise and successes of arianism*. Elle se trouve dans les *T. T.*, p. 137-299.

Dans la note, il revient à Bull. Il établit qu'on ne peut pas, sans solliciter les textes, prendre la génération temporelle pour une génération figurative, ni pour une « mission » ou un « avènement », car les Pères ne donnent jamais à entendre qu'ils parlent par métaphore et ils ne font jamais la distinction familière à saint Athanase de l'*office* du Fils pendant la création et de sa *nature*. Sur ce point, Newman est, avec Pétau, contre Bull, Fabricius, Maran et contre les Ballerini<sup>1</sup>.

Mais, ceci étant établi, Newman n'est pas disposé à suivre Pétau dans la critique sévère qu'il fait de ces auteurs. Les Pères incriminés ont toujours reconnu l'identité du Λόγος avec le Fils, et, par conséquent leurs opinions, loin d'être inconsistantes avec l'*homo-ousios*, impliquaient une définition analogue<sup>2</sup>. L'erreur était plutôt une erreur philosophique, et qui portait sur la simplicité et l'immutabilité de l'essence divine. Et cette erreur se conçoit fort bien. Les plus cultivés des convertis étaient d'anciens païens : s'ils avaient l'idée d'un Dieu unique, elle ne pouvait leur venir que de Platon. Or, c'était sur la notion de la simplicité de Dieu que Platon était le plus défectueux : que l'on songe à sa théorie des Idées. D'autre part, ces chrétiens platonisants étaient tentés de faire le raisonnement suivant : « Si Dieu est, de toute éternité, le Tout Puissant, comment n'a-t-il pas été de toute éternité créateur ? Comment peut-il avoir des attributs qui, durant l'éternité antécédente, n'ont pas eu d'exercice ? Si la création a eu un commencement, il faut qu'il soit né, pour ainsi dire, en Dieu, un attribut nouveau »<sup>3</sup>.

La notion d'une *genesis* offrait des difficultés analogues. La *genesis* est un acte divin interne, tandis que la création est un

1. *Ar.*, 417-419 ; cf. *T. T.*, 230.

2. *Ar.*, 420-421 ; cf. *T. T.*, 227.

3. *T. T.*, 230.

acte divin externe. Or, pour la première spéculation théologique, comment ces deux actes n'auraient-ils pas une relation étroite ? Si la *genesis* existe de toute éternité, alors la création sera éternelle aussi. Si la création est temporelle, la *genesis* également sera temporelle. La première de ces voies a été suivie par Origène, la seconde par Tertullien<sup>1</sup>.

Dans l'étude sur *les causes du succès et des progrès de l'arianisme*, Newman est plus sévère aux anténicéens. Comment pourrait-on expliquer le succès si rapide de l'arianisme, si la spéculation n'avait pas préparé à l'accueil de cette hérésie ? Or l'élaboration théologique des données de la foi, que Newman appelle la « tradition explicite », avait trois ambiguïtés, qui pouvaient favoriser une perversion de la foi. C'était d'abord la doctrine du *principatus* du Père ; puis celle de la *συγκατάθεσις* ou de la condescendance du Fils, enfin celle de la *γέννησις* temporelle. De ces trois expressions, la plus dangereuse était évidemment la dernière<sup>2</sup>. Newman développe longuement cette vue dans cet article, écrit (chose rare) sous une forme logique et didactique, et qui est une véritable « rétractation » de ses *Ariens*. Pourtant, Newman fait remarquer qu'il est bien regrettable que nous n'ayons pas, sur ces points de doctrine, les décisions dogmatiques des papes anténicéens. Une seule subsiste, celle du pape Denys ; elle est écrite avec un ton d'autorité qui témoigne d'une voix infaillible, et le pape, dans ce fragment, ignore jusqu'à l'hypothèse d'une *genesis* temporelle<sup>3</sup>.

### § 9.

La querelle des anténicéens devait se réveiller l'an 1882, en France. Bossuet et Bull revivaient sous les espèces de l'abbé Rambouillet, et le jeune abbé Duchesne, soutenu par Mgr d'Hulst, bataillait sous le signe de Pétau. L'abbé Duchesne reprenait la thèse de Newman, mais en pur historien et sans se préoccuper des conséquences<sup>4</sup>. Peut-être la forçait-il un peu ; en tous les cas, il

1. *T. T.*, 232-33.

2. *T. T.*, 227.

3. *T. T.*, p. 296.

4. *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, tome XLVI, p. 484-547.

ne tenait pas assez compte des « repentirs » du Cardinal, et des nuances qu'il avait apportées à l'expression de sa pensée, à mesure qu'il avait mieux exploré cette province de savoir. Newman prit connaissance de son article, et il écrivit de Birmingham au Directeur de la *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, le 15 février 1883, la lettre suivante :

« Monsieur le Directeur,

« Dans la citation que M. l'abbé Duchesne m'a fait l'honneur de faire d'un de mes écrits, je trouve une inexactitude qui dénature ma pensée. Il me fait dire (p. 507) que « Phœbadius et saint Ambroise en Occident, et les deux Origène en Orient, inaugurent sur ce point une nouvelle littérature théologique ». J'ai écrit : « a sounder theological literature » *saniozem, plus saine*. Elle me paraît très grave.

« Je regrette aussi que M. l'abbé Duchesne ait cité la première édition de mon livre ; car dans la seconde (1881), j'ai fait deux changements dans le passage cité (p. 507) afin de rendre mon langage plus exact.

« Au lieu de : *les écrivains de l'Orient, etc...* ; j'ai substitué : *various writers, diversi scriptores*, et plus bas, au lieu de : le langage des écrivains anténicéens, j'ai écrit *of certain, quorumdam*, de certains ou de plusieurs écrivains, etc... » <sup>1</sup>.

Tel fut le dernier témoignage de Newman sur l'orthodoxie des anténicéens. Il revenait en somme, après bien des détours, à sa première indulgence.

1. *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, tome XLVII. p. 177.

## APPENDICE B

# Newman, le modernisme et l'anglo-catholicisme

---

Le Rev. Inge, doyen de Saint-Paul, remarque incidemment dans ses *Outspoken Essays*, que Newman a été à la source de « ces deux mouvements qui agitent encore le monde religieux : l'anglo-catholicisme et le modernisme »<sup>1</sup>. Ce jugement mériterait bien des retouches pour être entièrement conforme à la vérité de l'histoire.

### § 1.

#### NEWMAN ET LE MODERNISME

Nous avons cherché à définir dans l'*Introduction* de cette étude ce que fut le grand dessein de Newman : aller à la rencontre des contemporains, faire que « l'Eglise soit prête pour les convertis aussi bien que les convertis pour l'Eglise »<sup>2</sup>. Pour préparer cette harmonie Newman avait sa méthode. Il l'a bien souvent exprimée

1. *Outspoken Essays*, I, p. 204.

2. WARD, I, p. 584. Ce texte d'un journal privé a été traduit par THUREAU-DANGIN dans *Newman catholique d'après des documents nouveaux*, p. 98. « Pour moi, les conversions n'étaient pas la première chose à faire : ce qu'il fallait d'abord c'était d'édifier [de construire] les Catholiques. J'ai tant insisté sur ce point qu'on continue à dire jusqu'à ce jour que je recommande aux Protestants de ne pas se faire Catholiques. Et, en disant, ce qui est mon opinion véritable, que j'ai peur de faire des conversions hâtives de gens instruits, par crainte qu'ils n'aient pas envisagé ce qu'il leur en coûterait, et qu'ils aient des difficultés, une fois entrés dans l'Eglise, je ne fais que dire ceci : c'est que l'Eglise doit être préparée pour les convertis, aussi bien que les convertis doivent être préparés pour l'Eglise. »

dans des lettres, dans des entretiens, dans ses conférences d'Irlande (*Idea of a University*). Que l'on donne aux théologiens une double culture, séculière et religieuse ; surtout que, par le mutuel et constant rapprochement de la Tradition et de la Science sous toutes leurs formes, on nous apprenne à distinguer ce qui dans la première est formule contingente et fonds substantiel — ce qui dans la seconde est hypothèse passagère et fait bien établi. Jamais (c'était du moins la conviction, le postulat de Newman) il ne peut y avoir de conflit entre le *fonds* et le *fait*, car « la vérité ne peut être opposée à la vérité »<sup>1</sup>. Si l'on appliquait de telles maximes, ces esprits originaux, qui risquent de s'évader d'une Eglise qui ne leur paraît pas habitable, se retrouveraient parmi ses défenseurs. Ce serait un nouvel âge patristique<sup>2</sup>.

Cependant, quel que fût son désir de voir cette harmonie réalisée, Newman a toujours professé :

1° Qu'une si grande œuvre ne pouvait se faire en un moment.

2° Qu'elle devait s'entreprendre sous l'impulsion, ou du moins sous le contrôle, de l'autorité compétente.

Examinons ces deux aspects de sa pensée.

1° Lorsque Newman était entré dans l'Eglise romaine, il avait trouvé les intelligences assez divisées. C'est un trait constant de l'esprit humain de retenir dans un ensemble doctrinal les côtés qui s'accordent avec ses répugnances et ses goûts. On sait comment les tempéraments s'opposaient dans l'Angleterre de 1850.

Le parti ultramontain était représenté par Ward, un ami de Newman, converti comme lui, mais pour des motifs bien différents : comme Auguste Comte, il avait vu dans l'Eglise un principe d'ordre et de discipline au milieu de l'anarchie du monde moderne. A Ward, s'opposaient lord Acton et les « libéraux ». Formés aux méthodes critiques, et soucieux d'assurer l'accord entre l'esprit moderne et

1. Voir par exemple *IDEA, University teaching*, p. 19-99 ; *University subjects : A Form of Infidelity of the Day* (1854), p. 381-392 et *Christianity and Scientific Investigation*, p. 456-480. La formule : *Truth cannot be contrary to Truth* se trouve p. 452.

2. Cf. *Apo.*, p. 108. « Un système va naître, supérieur à ce siècle, s'harmonisant néanmoins avec ses plus hautes qualités et leur donnant de l'efficacité. » — Cf. p. 257-269 ; Lettre au duc de Norfolk, *Dif.*, II. p. 299-339 et *WARD*, II, p. 497-501, où W. WARD résume ses derniers entretiens avec Newman.

l'esprit chrétien, ils cherchaient à décrire le passé en toute indépendance et à rajeunir, s'il était besoin, la doctrine<sup>1</sup>.

Les sympathies de Newman le portaient plutôt vers les amis de lord Acton. Il sentait si vivement « les ténèbres et les difficultés qui entourent les points lumineux de la vérité » ; il avait « un sentiment intense du mal que peut faire un dogmatisme rigide et impitoyable »<sup>2</sup> ; il s'apercevait trop que « le libéralisme n'était plus un parti, mais qu'il devenait le monde cultivé tout entier ». Mais les études de lord Acton et des rédacteurs du *Rambler* (parfois téméraires, souvent paradoxales, toujours agressives) ne lui paraissaient pas propres à assurer la paix, car elles risquaient d'irriter l'autorité sans convaincre le public. Sans doute fallait-il répondre aux besoins nouveaux des esprits, à leurs perplexités. *Illi in vos saeviant...* reprend Newman après saint Augustin. « Que ceux-là, dit-il, vous soient cruels, qui ne savent pas comme il est malaisé de discerner l'erreur de la vérité et de trouver la voie de la vie parmi les illusions de ce monde ! »<sup>3</sup>. Mais Newman reprochait aux rédacteurs du *Rambler* de manquer du sens des temps, car « la nouveauté est souvent une erreur pour les esprits qui ne sont pas préparés à la recevoir »<sup>4</sup>.

2° D'ailleurs ce n'était point par des efforts isolés que pouvait aboutir aux yeux de Newman un travail qu'il jugeait si nécessaire. Il faudrait pour le mener à bien, que les écoles théologiques pussent travailler toutes ensemble, chacune suivant ses aptitudes, ses tendances et son esprit, dans un parfait concert que Rome se bornerait à promouvoir et à diriger.

Bien souvent Newman déplorait que l'enseignement théologique depuis la Réforme et la Révolution fût devenu si uniforme, si

1. Voir *Lord Acton and his circle*, edited by Ab. Gasquet.

2. Les expressions entre guillemets sont du R. P. Kent dans le *Dublin Review* d'avril 1896. Elles sont citées par THUREAU-DANGIN dans le chapitre de son grand ouvrage intitulé « Divisions entre catholiques », tome II, ch. VII, p. 327<sup>1</sup>. On complètera cette étude par celle de WARD, ch. XV, XVI, XVII : en particulier, I, p. 471-475 et THUREAU-DANGIN, *Newman catholique d'après des documents nouveaux*, p. 33-81. Mais aucune lecture ne peut remplacer les pages de l'*Apologia* où Newman fait la psychologie des esprits modernes : pasteurs, réformateurs, théologiens, libéraux, indifférents, incroyants (p. 257-269).

3. *Apo.*, p. 262.

4. *Apo.*, p. 259 : cf. WARD, I, p. 476 : « *Novelty is often error for those who are unprepared for it* ».

exactement discipliné. Sous ce rapport il regrettait le Moyen Age où, sous le contrôle du Siècle romain, les écoles théologiques, opposées et concurrentes malgré qu'elles s'accordassent sur le nécessaire, aidaient, en se mesurant l'une à l'autre, au développement de la vérité. Et cela, de deux manières : d'abord en préparant par leur travail les définitions du magistère, avant qu'elles ne fussent ; puis en les interprétant, quand elles avaient été portées. Dans ces temps heureux, les Universités assuraient une médiation entre le penseur solitaire et l'autorité souveraine. Elles aidaient ainsi au progrès pacifique de la science de Dieu.

C'est qu'en effet la théologie était, dans l'Eglise, l'élément régulateur et fondamental. Volontiers Newman distinguait dans la vie de la société spirituelle trois facteurs. L'Eglise, disait-il, est à la fois une philosophie (les écoles), un pouvoir politique (le pape et la curie), un rite religieux (le pasteur et son troupeau). En tant qu'elle est un Royaume, il faut qu'elle gouverne et qu'elle entre en rapport avec les Etats. En tant qu'elle est une Ecole, il faut qu'elle enseigne et qu'elle entre en rapport avec les savants. En tant qu'elle est un Temple de prière et de culte, il faut qu'elle apprenne au peuple la vraie manière d'adorer. Mais chacun de ces éléments risque de se corrompre par excès. L'enseignement peut devenir sec et figé ; le pouvoir, tyrannique ; la dévotion, populaire, sentimentale, superstitieuse. Or, parmi ces trois offices de l'Eglise, Office Royal, Office Prophétique, Office Sacerdotal, celui qui assure l'équilibre, l'harmonie et la paix est l'Office Prophétique, c'est-à-dire la Théologie, « le domaine de la Théologie coïncidant avec celui de la Révélation et la Révélation étant l'idée initiale, essentielle du Christianisme »<sup>1</sup>. C'est elle en particulier qui doit maintenir dans leur domaine propre le gouvernement et le culte. La vie de l'Eglise, sans être nullement en péril, est néanmoins diminuée quand la théologie n'a pas son plein exercice : c'est pourquoi l'Eglise a toujours prié que la persécution lui fût épargnée : l'arbre de vie ne peut pas faire fleurir à la fois des martyrs et des docteurs. La Révolution française avait dispersé les écoles : c'était une misère, aux yeux de Newman, qu'elles aient

1. Nous résumons ce que Newman a développé dans la préface à la *Via Media*, I, p. XL, XLI, XLVII et sq. ; cf. *Dif.*, II, p. 176 et WARD, II, p. 375.

été remplacées par des publications dirigées par des laïques sans mandat, auxquels le zèle et le talent tenaient souvent lieu de compétence<sup>1</sup>.

Une anecdote rapportée par le Père Neville indique plus que de longues pages quel était le fond de Newman et comment la hardiesse s'unissait en lui à la déférence.

Après 1880, l'attention du nouveau cardinal fut attirée sur les dangers que faisaient courir à la génération montante les attaques contre la Bible. Malgré son grand âge Newman forma le projet d'aller à Rome pour parler à Léon XIII des « formes nouvelles que devait prendre l'éducation chez les catholiques ». La maladie l'en empêcha. Mais un soir, vers la fin de sa vie, il se demandait (non sans humour sans doute) ce qu'il aurait à faire, s'il était choisi comme pape au prochain conclave, chose bien peu probable. Il rappela à ses familiers l'histoire d'un pape, élu à 93 ans, mort à 96 (?), et qui avait su prendre en un temps si court des décisions importantes pour l'Eglise. Puis il leur dit que son premier acte consisterait à nommer une commission de savants dont l'office serait de comparer les conclusions des sciences avec les données de l'enseignement traditionnel, en ce qui concerne la question biblique et l'histoire des origines chrétiennes. Ce grand vieillard, il faut le reconnaître, avait encore bonne vue<sup>2</sup>.

Il nous est maintenant possible de définir avec plus d'exactitude la secrète influence de Newman sur les initiateurs du modernisme. S'il eût vécu, il est probable qu'il aurait eu pour eux cette sorte de

1. Voir sur ce point WARD, II, p. 373-378 et 405 (note), 406, 564 ; sur Newman et Veillot (*Ibid.*, II, p. 210-261). Newman souhaitait que les Universités retrouvasent l'autonomie qu'elles avaient au Moyen Age : elles pourraient alors juger de la valeur des théories et des découvertes nouvelles, avant que Rome n'ait à émettre un jugement ecclésiastique officiel. Rome serait alors une sorte de cour d'appel et de cassation. Voir DE HOVRE, *Le Catholicisme* (1930), p. 217.

2. WARD, II, p. 477. — Voir aussi, I, p. 553 : « Jamais rien de bon n'est sorti de la résistance aux Pasteurs établis sur le troupeau... Lorsque je devins catholique, j'écrivis au Dr Baggs que j'étais disposé sur l'ordre des évêques à jeter au feu mon livre sur le *Développement* » (1862) et II, p. 129 : « Je considère que le Temps est le grand remède et le vengeur de toute injustice, aussi longtemps que nous sommes en ce monde. Pourvu que nous soyons patients, Dieu travaille pour nous. Il travaille pour ceux qui ne travaillent pas pour eux-mêmes » (1867).

sympathie respectueuse et attristée qu'ont marquée à M. Loisy, jusqu'à leur mort, le Baron Von Hügel et Mgr Mignot, l'archevêque d'Albi.

Il peut sembler aux historiens pressés que Newman fut l'inspirateur du P. Tyrrell et de M. Loisy. Les choses sont un peu plus complexes. Le P. Tyrrell était un spirituel et un mystique, beaucoup plus qu'un intellectuel et qu'un savant : ses sermons font penser aux sermons anglicans de Newman avec moins d'angoisse dans la piété, mais plus d'âpreté dans la critique. Du *Développement* Tyrrell n'a jamais fait grand cas. Quant à M. Loisy, nous savons maintenant par ses *Mémoires* qu'il n'a connu Newman qu'assez tard, en octobre-novembre 1896, alors qu'il était dans sa quarantième année<sup>1</sup>. A cet âge, son idée sur « la relativité » des formes de la vie religieuse était mûre depuis longtemps, et ce n'était point de Newman qu'il la tenait. M. Loisy lut Newman avec enthousiasme (*Mémoires*, I, p. 421) ; il l'appelait volontiers alors « le théologien le plus ouvert qui ait existé dans la sainte Eglise depuis Origène » (p. 426 et 468). Il admira surtout sa conception de la certitude morale (p. 432), sa théorie du développement (p. 451). Mais il est fort remarquable qu'il n'ait jamais songé à faire la distinction que nous avons tenté d'établir entre l'*évolution*, le devenir et le *développement*. Faute de cet essentiel partage, on peut bien avouer que le livre de Newman risque d'induire en erreur sur sa véritable signification. Un homme du XIX<sup>e</sup> siècle qui a lu Renan et les exégètes hégéliens laissera toujours s'interposer devant le texte de Newman, telle une toile transparente, la vieille philosophie du devenir ; bien mieux, l'évolution empruntera à l'art de Newman quelque chose de son prestige, et sa conversion semblera la recommander<sup>2</sup>. M. Loisy

1. Le 12 octobre 1896, M. Loisy écrivait à von Hügel de lui apporter la *Grammar of Assent*, l'*Idea of a University*, l'*Essay on the Development*, la *Via Media*, I ; les *Difficulties*, II ; les *Essays*, II ; les *University Sermons* (*Mémoires*, I, p. 415).

2. Notre pensée sera rendue palpable par la comparaison de ces deux textes presque contemporains : le premier est emprunté à M. Maurice BLONDEL dans son article de la *Quinzaine* du 1<sup>er</sup> février 1904 (*Histoire et dogme*. . . *Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, p. 362 : «... il faut installer au cœur des faits une idée directrice qui n'est pas un fait et qui seule peut servir de critérium pour discerner ce qui ne serait qu'*évolution*, c'est-à-dire effet des pressions extérieures ou des

lut Newman dans cet esprit, et c'est pourquoi, sans qu'il l'ait expressément voulu, le sens de son fameux petit livre d'apologétique, *L'Evangile et l'Eglise*, pouvait paraître souvent double. De même que Newman en visant Rome frappait l'Eglise d'Angleterre<sup>1</sup>, de même à travers Harnack et son *Essence du christianisme* M. Loisy atteignait parfois l'essence du catholicisme.

Il est facile de donner au modernisme une définition systématique ; il l'est beaucoup moins de dire ce qu'il fut historiquement. C'est que la pensée moderniste est par nature instable : un vrai « moderniste » affirme tout à la fois qu'il existe un conflit *radical* entre la tradition et les exigences modernes, et qu'on peut, qu'on doit le surmonter en subordonnant la première à la seconde. Il veut transformer son Eglise, et donc il faut qu'il y demeure ; mais il la veut réformer d'une manière qu'elle ne peut recevoir, et un jour vient où il faut qu'elle le chasse. Sa « mission » devient impossible au moment même où elle eût pu commencer, et elle s'emporte elle-même, d'où un drame intérieur, qui est sans issue. Hors de l'Eglise, le modernisme n'a plus place : ce n'est alors qu'une philosophie de la religion qui garde toujours dans ses critiques, dans ses satires ou dans ses rêves, je ne sais quel accent de nostalgie.

Newman se reconnaîtrait-il dans ces tendances ? Oui, sans doute, mais comme saint Augustin en Baïus et en Jansénius. Le solitaire d'Edgbaston n'eut point été surpris du mouvement moderniste : il aurait sans nul doute illustré à ses yeux cette

influences entre-croisées, de ce qui est *développement* vital, c'est-à-dire création continuée à partir d'un germe qui transsubstantie ses propres aliments ». — L'autre texte est tiré d'une lettre de M. Loisy à Marcel HÉBERT du 19 février 1905 : « Depuis que j'écris, je me suis efforcé de faire prévaloir l'idée du *développement*, qui implique la *relativité* des formules dogmatiques et, dans la même mesure, celle de l'autorité ecclésiastique » (*Mémoires*, II, p. 430). A notre sens le baron de Hügel ne se trompait pas lorsqu'il écrivait à M. Loisy que le fond du débat était *philosophique* beaucoup plus que *critique* (*Ibid.*, III, p. 20, 106-107, 155-157, 309 et 400). C'était aussi, semble-t-il, l'avis de M. Bergson (lettre du 20 juillet 1917, *Ibid.*, III, p. 348). — *Développement* et *Evolution* sont les deux noms du changement, selon que l'on admet ou que l'on repousse la transcendance de l'Etre premier, et cette transcendance est souvent rejetée à cause des formules souvent primitives où elles s'enveloppent et avec lesquelles on l'assimile. Cette vue est souvent suggérée dans notre travail sur *Le Temps et l'Eternité* : nous y renvoyons le lecteur (voir en particulier p. XII et sq., 154-155, 352-353).

1. *Dev.*, p. 11.

hâte, cette impatience qui veut brusquer les choses dont la croissance est lente par leur nature même. Lorsqu'on travaille pour un grand corps qui dispose d'une durée sans limite assignable, c'est peu de chose d'avoir raison, si le temps n'est point encore venu pour qu'on soit compris. Parmi les « hérésies » qui jalonnent la route où la vérité passe, il y en a, aux yeux de Newman, qui sont des vérités surprises dans leur développement, et mûres trop tôt : détachées de ces branches maîtresses où elles puisaient leur sève, elles se sont outrées, durcies et corrompues. — Au reste, si l'idée inspiratrice du modernisme est celle d'un antagonisme foncier et sans remèdes entre la tradition et la pensée contemporaine, on ne pourrait rien trouver de plus étranger au Newmanisme. Considérons une dernière fois pour nous en convaincre l'idée qui inspira Newman. En scrutant l'histoire externe du dépôt de foi et l'histoire interne de l'acte de foi, il a voulu exciter et faire en quelque sorte épanouir certaines formes de pensée impliquées par la vie chrétienne et qui sont en consonnance et en accord avec les progrès de la conscience<sup>1</sup>. Le développement n'est pas autre chose que ce mouvement incessant par lequel « les vieux principes réapparaissent sous de nouvelles formes, et l'idée change avec eux, afin de demeurer identique ». *It changes with them in order to remain the same*. On pourrait dire que l'œuvre de Newman avait pour fin, non certes de préparer le modernisme, mais plutôt de l'empêcher de naître<sup>2</sup>.

1. Un exemple classique de cette méthode est la réponse de Newman à son ami Gladstone. A propos de la définition de l'infailibilité papale, celui-ci avait exprimé la crainte qu'un Anglais eût à choisir entre le devoir d'obéissance et la voix de sa conscience. Appuyé sur une cohorte de théologiens anciens, Newman lui répond que l'Eglise a toujours affirmé le primat de la conscience, qui est pour elle « le premier vicaire du Christ » et l'autorité à laquelle chez l'homme toutes les autres doivent se rapporter. Elle oblige encore, si elle est erronée, sans qu'il y ait eu faute. La conclusion humoristique de cette étude est assez connue : « Si un jour on m'obligeait à porter un toast religieux dans un banquet.... je boirais certes au Pape, mais enfin à la Conscience d'abord, et au Pape ensuite. » *Dif.*, II, p. 246-261 ; cf. BREMOND, *Newman*, p. 391-396.

2. *Dev.*, p. 40. — Sur l'antimodernisme de Newman, voir W. H. HUTTON, *The Oxford movement* dans la *Cambridge history of English Literature*, XII, p. 270 ; GUGAUD, *Le prétendu modernisme de Newman* (*Revue du Clergé Français*, 1908, LVII, p. 530) ; SAROLEA, *Cardinal Newman*, p. 173. — L'orthodoxie de Newman a été défendue par Pie X dans sa

## § 2.

## NEWMAN ET L'ANGLO-CATHOLICISME

Nous appelons anglo-catholicisme cette extrême droite de la Haute-Eglise anglicane qui, depuis un demi-siècle, illustre le catholicisme de l'anglicanisme et dont certains membres souhaitent et préparent une « réunion corporative » de l'Eglise anglicane avec l'Eglise romaine<sup>1</sup>. Newman n'a jamais inspiré directement les

lettre à l'évêque de Limerick O'DWYER, le 10 mars 1908 : « .... *Profecto in tanta lucubrationum ejus copia, quidpiam reperiri potest, quod ab usitata theologorum ratione alienum videatur, nihil potest quod de ipsius fide suspicionem afferat* » (*Epistola « Tuum illud opusculum » ad Romanum Episcopum Limiricensem*). Les opinions de Newman sur le modernisme peuvent être conjecturées par sa conférence sur « *A form of Infidelity of the day* » recueillie dans *Idea*, p. 381-404. — Dans la vie de Newman catholique, il n'est à notre connaissance qu'une occasion où il ait pu se reprocher une inconvenance de ton. Newman avait exprimé souvent l'idée que sans le peuple chrétien, sans « le laïc » (*the laity*), la foi chrétienne, après Nicée, eût couru de grands risques, car, la plupart des évêques, malgré des exceptions illustres, ne la soutenaient que mollement. Newman avait développé ce point dans un article intitulé « *On consulting the faithful in the matter of faith* », paru dans le *Rambler* (juillet 1859), partiellement reproduit ensuite dans l'édition définitive des *Arcons* (note V, p. 445-468). Newman, cependant, n'a pas cru devoir conserver la dernière phrase de son article de 1859, où il était dit qu'« une pure *fides implicita*, dans les paroles de l'*Ecclesia docens*, risque d'aboutir, chez les classes cultivées, à l'indifférence et, chez les plus pauvres, à la superstition. » (*The Rambler*, loc. cit., p. 230).

1. Voir sur ce point THUREAU-DANGIN, *La renaissance du catholicisme en Angleterre*, I, xxxiii-lv ; III, p. 411 et sq.<sup>2</sup> et VISCOUNT HALIFAX, *Leon XIII and Anglican Orders* (Longmans, 1912). Sous l'influence de l'*English Church Union*, présidée pendant plus de cinquante années par LORD HALIFAX, l'idée de la réunion a pénétré les plus hauts cercles de l'Eglise. Après la guerre de 1914-18 le Cardinal Mercier a reçu des délégués officiels de l'épiscopat anglican pour définir avec eux « les points d'accord entre l'Eglise anglicane et l'Eglise romaine » ; ce furent les conversations de Malines : la mort du Cardinal y mit un terme. Le compte rendu des séances a été publié par LORD HALIFAX en 1930 : *The conversations at Malines, 1921-1925, original documents* (Phillip Allan, London, 1930). Voir sur ce point J. GURTON, *L'Affaire du Prayer Book*, *Revue des deux mondes*, 15 novembre 1928, p. 285-291. Le lecteur qui s'intéresserait à ces problèmes pourrait lire le *Bulletin de l'Association Fernand Portal*, 39, rue Galilée, Paris, XVI<sup>e</sup> ; et la revue *Eirénikon*, Bulletin mensuel des moines de l'Union des Eglises d'Amay-Schootendhof (Duculot éd., Gembloux, Belgique).

anglo-catholiques. Sa conversion ne le destinait guère à être un trait d'union entre les deux Eglises. Il est vrai qu'il avait mis en branle le mouvement d'Oxford, mais en allant jusqu'au bout de ses principes, il avait paru renier sa première œuvre.

Pour définir la relation de Newman avec l'anglo-catholicisme, il convient encore de faire des distinctions essentielles.

Si l'anglo-catholicisme conçoit l'Eglise anglicane comme une Eglise insulaire aussi opposée à Rome qu'aux protestants non-conformistes et qui a seule gardé l'esprit de l'antiquité, il faut avouer que Newman est son plus grand ennemi : cette conception avait trouvé en lui le plus informé, le plus éloquent des avocats, mais il a passé la seconde partie de sa vie à la détruire, brûlant ce qu'il avait adoré. Nous savons assez ce qu'il reprochait à l'Eglise de ses pères. Il l'a longuement développé dans ces conférences prêchées à l'Oratoire de Londres en 1850, qui ont été recueillies dans le premier volume des *Difficulties of Anglicans*. Après avoir cherché à établir que l'Eglise anglicane, « quelle que soit sa grandeur temporelle est un navire naufragé », parce qu'elle est un Etablissement national (*Lecture I*), il s'efforce de montrer que le mouvement de 1833 était substantiellement catholique. En effet, il était contraire à l'esprit de l'Eglise anglicane (*Lecture II*), il n'émanait pas de l'Eglise nationale (*Lecture III*), la direction providentielle du mouvement n'allait pas dans le sens d'une Eglise nationale (*Lecture IV*), elle n'allait pas vers la constitution d'un parti dans l'Eglise officielle (*Lecture V*), elle ne tendait pas à former ce qu'on appelait une Eglise-branche (*Lecture VI*), elle ne tendait pas à former une secte (*Lecture VII*).

Mais les anglo-catholiques, malgré qu'ils parlent parfois dans le langage des *Via Medians*, sont animés d'un tout autre esprit. L'anglo-catholicisme n'est point une protestation, mais un « mouvement » qui reste l'âme de l'Eglise d'Angleterre.

Au temps de Newman, il avait pour leader E. B. Pusey qui avait été son confident et son ami aux jours glorieux du Mouvement d'Oxford. Pusey était poussé par un désir sincère de conciliation. Au fond, pensait-il, les trente-neuf articles pouvaient s'accorder au concile de Trente ; les premiers avaient condamné un *maximum*, c'est-à-dire l'excès, — que l'on ne doit pas croire ; le second a fixé un *minimum*, c'est-à-dire le nécessaire, — que

l'on doit croire. Malgré ces distinctions accommodantes, Pusey voyait de grands obstacles à l'union dans les dogmes que l'Eglise avait « ajoutés » à la foi, en particulier dans l'idée d'infailibilité pontificale et dans « tout ce vaste système religieux qui a la sainte Vierge pour centre ». Tel était le sens de son *Eirenikon* (1865). Newman disait que ce rameau d'olivier semblait lancé par une catapulte.

Il répondit sous la forme d'une *Lettre au Rev. E. B. Pusey sur son Eirenikon récemment paru*<sup>1</sup>. Cette épître pourrait être un modèle de méthode pour ceux des catholiques romains qui s'occupent de l'« Union des Eglises ». Le cardinal Mercier, lors des « Conversations de Malines », devait s'en inspirer. Newman parle en ami à des amis : *cor ad cor loquitur*. Aucune œuvre n'est plus importante que de travailler à l'union de la chrétienté et de préparer, si faiblement que ce soit, « une si grande consommation ». Newman insiste ensuite avec force sur le devoir qu'a tout homme de suivre d'abord et avant tout la voix de sa conscience, quand bien même cette conscience serait erronée pour de bons juges : c'est un principe communément admis dans l'Ecole : *conscientia erronea ligat*<sup>2</sup>. Puis, il expose avec sérénité l'histoire de la théologie mariale. Jamais il ne songe à énerver le dogme de son Eglise pour rendre l'union plus aisée, car ce serait une sottise. Seulement, aidé de l'histoire, il s'efforce d'exposer les dogmes dans leur vrai sens et sans aucune majoration. Il les dégage de toute expression excessive ou fâcheuse. C'est la même méthode qu'il emploiera en 1875 dans sa controverse avec Gladstone : de même qu'il avait distingué la dévotion de la Vierge de la « mariolâtrie », de même il oppose la primauté à ce que Gladstone appelait « le vaticanisme ».

La voix de Newman fut écoutée avec respect, mais elle ne semble pas avoir convaincu les « ritualistes ». Elle fut classée au nombre des opinions particulières : Newman parlait-il au nom de son Eglise ? Et sa conversion n'était-elle pas la preuve d'un besoin, immodéré aux yeux d'un britannique, pour les « théories » explicatives ?<sup>3</sup>

1. *Dif.*, II, p. 1-170.

2. *Dif.*, II, 4-6 ; 256-261 ; 360-362.

3. Dans une lettre que LORD HALIFAX écrivait à LAKE en 1885, il s'exprimait ainsi : « Je ne puis blâmer le D<sup>r</sup> Newman ; humainement

Il fallut attendre le bouleversement de la guerre de 1914-1918 pour que l'Eglise anglicane prît conscience de son isolement dans la chrétienté. Depuis la paix, elle tend à renouer des relations avec certaines Eglises continentales, plus universelles, plus antiques, comme les *Vieux catholiques* d'Allemagne ou les *Orthodoxes* d'Orient. Le but lointain est évidemment l'union avec l'Eglise principale, celle de Pierre, celle de Rome, car il est clair qu'on ne peut concevoir une chrétienté dont le catholicisme serait seul exclu. Mais l'Eglise anglicane est trop mêlée, trop « compréhensive » pour que l'orthodoxie romaine puisse y retrouver, malgré le schisme, l'intégrité du dépôt<sup>1</sup>. Aussi la réunion pure et simple, qu'on avait pu croire prochaine à la fin du dernier siècle, ne saurait être envisagée sans de longues étapes préparatoires, et peut-être faut-il que les Eglises séparées se reconnaissent entre elles comme sœurs,

parlant, il était justifié... Le D<sup>r</sup> Newman avait besoin d'une théorie qui pût complètement justifier sa propre position, qui pût rendre cette position intellectuellement complète et sûre. Des faits — actes des évêques — lui parurent inconciliables avec elle : il espérait se mettre en sûreté ; et alors trouvant la théorie renversée, les prétentions de l'Eglise d'Angleterre lui parurent également renversées. Je ne puis le blâmer. » (Cité par THUREAU DANGIN, *op. cit.*, III, p. 447-448. Le doyen LAKE écrivait en 1890 : « Pour moi, cette dévotion à l'idéal le plus élevé de vie chrétienne et ecclésiastique est le caractère dominant du cardinal Newman... Il nous a quittés à un moment où il ne pouvait trouver chez nous la réalisation de cet idéal » (*Memorials*, p. 302). Et le Rev. CHURCH, doyen anglican de Saint-Paul, et chez qui Newman descendait lors de ses passages à Londres : « Que trouvait-il autour de lui qui ressemblât à la communauté des apôtres ou même à l'Eglise primitive ? Hélas, rien qui leur ressemblât tout à fait... A tout le moins l'Eglise romaine avait non seulement préservé, mais encore vigoureusement maintenu, ces deux choses dont le Nouveau Testament est rempli et qui le caractérisent, la dévotion et le sacrifice... Il ne pouvait pas ne pas voir, et en fait certes il sentit bien qu'avec toutes ces précieuses qualités, l'Eglise romaine, prise dans son ensemble, ne s'identifiait pas plus que l'anglicanisme avec l'Eglise du Nouveau Testament et celle des temps primitifs. Il le reconnut franchement, et il imagina une vaste théorie pour rendre compte de ce fait » (*Occasional papers*, II, p. 472-475). Sur tout ceci voir BREMOND, *Newman*, p. 403-410.

1. Rappelons que l'Eglise anglicane abrite trois grandes tendances qui ont en elle toute liberté d'expression et qui forment comme trois partis : les Anglo-catholiques qui développent la tradition catholique (*How Church*), les Evangéliques qui insistent avant tout sur l'Evangile de Salut apporté par le Christ (ancienne *Low Church*) et les Modernistes qui sont avant tout préoccupés de réconcilier la foi et la pensée moderne (ancienne *Broad Church*).

admettent « l'intercommunion », et mélangent pour ainsi parler leur sang, avant qu'on puisse entrevoir cette union consommée pour laquelle se sacrifia le fondateur du christianisme <sup>1</sup>.

Dans cette œuvre, la noble Eglise anglicane, animée par l'anglo-catholicisme, peut avoir, comme l'avait remarqué Joseph de Maistre <sup>2</sup>, un rôle prépondérant d'*Ecclesia media*, soit par sa large diffusion dans l'espace, soit par son respect de la foi antique, soit par sa position cardinale entre les mers saxonnes et les terres romaines, soit enfin par sa fidélité au plus lointain passé : les monnaies anglaises ne portent-elles pas autour de l'effigie royale le titre de *Defensor fidei* qui avait été donné à Henri VIII par Léon X au temps des espérances ? Les anglo-catholiques prennent de plus en plus conscience du catholicisme de l'anglicanisme : aucun n'admettrait les fameux articles *stricto sensu* et sans une longue exégèse historique ; bien mieux, ils laissent volontiers de côté ces « articles organiques » pour se concentrer sur l'étude, la pratique et la pleine intelligence du *Prayer Book* qui a conservé les formes antiques et catholiques de la prière et de certains sacrements. En juin 1932, lord Halifax ne craignait pas de dire avec cet accent d'espoir que donne un très grand âge : « Sûrement, le temps est venu où nous devons faire un nouveau départ. Nous n'avons plus comme autrefois à nous référer simplement à la véritable interprétation des formulaires anglicans. Nous avons affirmé hardiment que la communion anglicane depuis le schisme du temps d'Henri VIII a toujours prétendu à être une vraie partie de l'Eglise catholique : fondés sur cette revendication, nous affirmons notre droit à la plénitude de l'enseignement et de la pratique catholiques » <sup>3</sup>. Ce disant, lord Halifax allait bien au delà de la pensée des *leaders* du mouvement d'Oxford. On se rappelle le stratagème de Newman quand il composait le tract 90 : il consistait à montrer que chacun des trente-neuf articles était susceptible d'un sens catholique : méthode de savant ou de juriste et qui exerçait la subtilité plus qu'elle ne

1. *Jean*, X, 16 ; XVII, 20-24.

2. Voir plus haut p. xxxiv <sup>1</sup>.

3. Voir en particulier VISCOUNT HALIFAX, *some reasons for desiring the use of the Liturgy of 1549* (A. R. Mowbray, London, 1932) ; deuxième partie, p. 10 et 11, et *Léon XIII and Anglican orders*, p. 9.

rassurait la conscience<sup>1</sup>. Aller au delà des textes pour retrouver dans la foi populaire la tradition vivante, rechercher l'esprit sous le langage et par delà la mentalité, c'est laisser le Newman de 1840 pour le Newman de 1850, — celui qui montrait à ses frères de l'Oratoire le vrai visage et la vraie direction du Mouvement.

Nos lecteurs prendront peut-être intérêt à lire cette note que lord Halifax a rédigée à leur intention dans sa quatre-vingt-treizième année. Elle concerne ses relations avec le Cardinal Newman.

« Le frère unique de mon père, qui naquit en 1808, mourut en 1843 alors qu'il avait juste 32 ans. Je me le rappelle, et je me souviens fort bien de sa maladie et de sa mort. Il avait passé à Oxford son *first class Degree*, c'était un savant remarquable. Je crois qu'il traduisit la plus grande partie du Bréviaire romain pour les *Tracts for the Times*, publication qui fut éditée par le leader du Mouvement d'Oxford ; il était lui-même un ami intime du Cardinal Newman qui l'aimait beaucoup.

« C'était aussi un cavalier remarquable ; mon père et lui, dans leur jeunesse, avaient beaucoup chassé, avec les chiens de Badsworth. Je le vois encore tombant soudain malade et quittant la salle à manger pour gagner sa chambre, dont il ne devait jamais redescendre. Il est enterré ici, à Hickleton, dans notre chapelle de l'Eglise.

« Il y avait eu une correspondance longue et régulière entre mon oncle et le Cardinal Newman, mais quand il mourut, il demanda dans son testament que toutes les lettres que le Cardinal Newman lui avaient adressées fussent brûlées. J'ai le regret de dire que ceci fut fait par mon père après sa mort. Il aurait été bien préférable qu'il eût mis les lettres sous clé en exprimant le désir qu'on attendît cinquante ans pour les ouvrir.

« Peu avant sa mort, le Cardinal Newman m'écrivit pour me dire que, si je voulais l'aller voir, il me donnerait toutes les lettres de mon oncle. C'est ce que je fis et je passai une soirée avec lui à Birmingham ; il me donna une très grosse liasse, toutes les lettres de mon oncle que je possède maintenant. La perte des lettres du Cardinal fut irréparable, car si les lettres du Cardinal n'avaient pas été détruites, et qu'elles eussent été conservées avec

1. V. M., II, p. 269-348.

les lettres de mon oncle, nous posséderions maintenant une correspondance longue et intime, datant des premières années du Mouvement d'Oxford, et qui serait infiniment intéressante aujourd'hui.

« Je pense que rien n'aurait donné à mon oncle plus de plaisir que de savoir que toute cette correspondance serait un jour dans mes mains, et que je pourrais avoir l'occasion d'en publier tout ce que je jugerais utile.

« Je pense que ce fut à l'occasion de cette visite que, parlant avec le Cardinal Newman de la réunion de l'Eglise d'Angleterre avec Rome et le Saint-Siège, il me dit (et je me rappelle parfaitement la chose) que probablement je trouverais le clergé français mieux disposé et plus favorable à la réunion que les catholiques d'Angleterre.

« C'était une prophétie qui bien certainement s'est réalisée. »

HALIFAX.

(Février 1932.)



## APPENDICE C

### Lettre inédite de Newman

SUR LA PLACE DE L'IDÉE DE DÉVELOPPEMENT  
DANS LES MOTIFS DE SA CONVERSION <sup>1</sup>

---

1. C'est pour nous un très doux devoir de remercier ici les Pères de l'Oratoire d'Edgbaston qui ont bien voulu nous communiquer ces pages précieuses et qui nous ont toujours reçu comme un ami.

Oratory, Edgbaston, Birmingham

June, 1st 1853.

*My dear Mr. Joulkes,*

*I am glad I now know whom I am to thank for sending me so kindly the little work entitled « a Counter Theory », and I assure you of the satisfaction I felt at hearing some time since that the unknown Author wished to have my opinion on it. What I said in answer was not that it was « sceptical » ; I should not have thought of using so unmeaning and disrespectful a word. — I merely observed that it seemed to me an expansion of a tract of my own, No 31 of Tracts for the Times, entitled « The Reformed Church ».*

*I did not know what else to say : for, to tell the truth, I was not able, with such attention as I could give the book, which I am aware was insufficient, to discover how it bore upon the matter in dispute.*

*In my own book to which it refers, 1<sup>st</sup>. I laid down what I conceived to be a fact. 2<sup>nd</sup>. I said that fact was a difficulty. 3<sup>d</sup>. I said it required a solution. 4<sup>th</sup>. I offered a solution in a theory of doctrinal development.*

*1. The fact which I thought I saw was this, that, from the very time of the Apostles, in every successive age, there had been in the teaching of the Church, a prima facie appearance (though, for my part, I did not believe it to be more than an appearance) of a change on accession of doctrine.*

*2. I said that this appearance was a difficulty to Anglicans as well as to Roman Catholics : because it attached to the doctrine of the Blessed Trinity, as contained in the Anglican formularies, as well as to the doctrine of the Pope's Supremacy or of the prerogatives of the Blessed Virgin. I compared the language of the Athanasian Creed which speaks of the Son as Immensus, with Bull's admission « Veteres Catholici paene omnes, qui Arium praecepere Filii Dei invisibilem atque immensam naturam ignorasse*

De l'Oratoire d'Edgbaston, Birmingham,  
le 1<sup>er</sup> juin 1853.

Mon cher M. Joulkes,

Je suis heureux de savoir maintenant qui je dois remercier pour m'avoir si aimablement envoyé le petit ouvrage intitulé « Une réfutation », et je vous assure que j'ai été heureux d'apprendre, il y a déjà quelque temps, que l'auteur inconnu désirait avoir mon opinion sur son ouvrage. Ce que je lui ai répondu, ce n'était pas qu'il était « sceptique » ; jamais la pensée ne me serait venue d'employer un mot si impropre et si déplacé. Je me suis contenté d'observer que cet ouvrage me semblait être le développement d'un de mes ouvrages, le 31<sup>e</sup> des *Tracts for the Times*, qui est intitulé « l'Eglise réformée ».

Je ne savais plus qu'ajouter : car, à dire vrai, je n'étais pas capable, malgré toute l'attention que je pouvais donner à ce livre (laquelle, je m'en rendais bien compte, était insuffisante) de découvrir quel rapport il avait avec le sujet en discussion.

Dans mon livre auquel il se réfère : 1<sup>o</sup> J'ai exposé ce que je concevais être un *fait*. 2<sup>o</sup> J'ai dit que ce fait était une *difficulté*. 3<sup>o</sup> J'ai dit qu'elle réclamait une *solution*. 4<sup>o</sup> J'ai proposé une solution dans une *théorie du développement doctrinal*.

1<sup>o</sup> Le fait que je croyais apercevoir était le suivant : dès le temps des apôtres, à chaque siècle successif, il y avait eu à première vue dans l'enseignement de l'Eglise un changement apparent (bien que, pour ma part, je ne pensais pas que ce fût autre chose qu'une apparence) lors d'un enrichissement de la doctrine.

2<sup>o</sup> J'ai dit que ce fait apparent était une *difficulté* pour les Anglicans aussi bien que pour les Catholiques romains, car il affectait la doctrine de la Très Sainte Trinité, contenue dans les confessions anglicanes, aussi bien que celle de la Suprématie du Pape ou que celle des prérogatives de la Bienheureuse Vierge Marie. Je comparais le langage du Credo de saint Athanase qui appelle le Fils *immensus*, avec les assertions de Bull « *Veteres catholici paene omnes, qui Arium praecepere Filii Dei invisibilem atque*

*videntur etc... ad mira ista Patrum dicta quis non plane obstupescat, etc... D. F. N. iv. 3.*

3. I said therefore that Anglicans, as well as Catholics, were interested in finding a solution of this difficulty. « An argument is needed, unless Christianity is to abandon the province of argument ; and those who find fault with the explanation here offered of its historical phenomena, will find it their duty to find one of their own », p. 29.

4. I proposed a theory which covered the whole difficulty, on the part of Anglicans indeed, but also on the part of Catholics. And, I added that, as seeing no other way out of the difficulty except that which this theory opened, I found myself in this position, that I could not protect myself as an Anglican against it [this difficulty] without protecting Catholics against it also.

Here I left the matter in my book : but the practical inference was obvious. This very, this one difficulty had been my great obstacle and argument, my Achilles, against acknowledging the claims of the Catholic Church. I had made it the basis of my work on the Prophetic office of the Church in 1837. I had shown my intimate heartfelt sense of its extreme importance as early as 1834, and implied it at an earlier period still in the *Lyra Apostolica*. In 1834 I said, « Considering the high gifts, and the strong claims of the Church of Rome and its dependencies on our admiration, reverence, love, and gratitude, how could we withstand it, as we do ; how could we refrain from being melted into tenderness, and rushing into communion with it, but for the words of Truth itself etc... how could we learn to be severe etc... but for the warning of Moses against even a divinely gifted teacher, etc ; etc ?... »

I quoted this passage in the advertisement to my *Essay on Doctrinal Development*, and I added, « He little thought, when he

*immensam naturam ignorasse videntur, etc... ad mira ista Patrum dicta quis non plane obstupescat, etc.* D. F. N., IV, 3. »

3° J'ai donc dit que les Anglicans comme les Catholiques avaient intérêt à trouver une solution à cette difficulté. « Il faut un argument, à moins que le Christianisme doive abandonner le domaine de l'argument, et ceux qui critiquent l'explication des phénomènes historiques donnée dans cet ouvrage, considéreront qu'il est de leur devoir d'en rechercher une autre de leur côté », p. 29.

4° J'ai proposé une théorie qui couvrirait tout le champ de la difficulté, du point de vue des Anglicans, cela va sans dire, mais aussi du point de vue des Catholiques. Et j'ai ajouté que, comme je ne voyais aucun moyen d'échapper à cette difficulté sans cette argumentation, je me trouvais alors dans une situation telle que je ne pouvais m'en garantir (de cette difficulté) en tant qu'Anglican, sans en garantir aussi les Catholiques.

A ce point, je laissais la question en suspens dans mon livre, mais la conclusion pratique était évidente. Cette difficulté même, cette unique difficulté avait été mon grand obstacle et mon grand argument, mon Achille<sup>1</sup> : c'est elle seule qui m'empêchait de reconnaître les titres de l'Eglise catholique. En 1857 j'en avais fait le fondement de mon ouvrage sur l'Office Prophétique de l'Eglise. J'avais montré la conviction profonde que j'avais de son extrême importance dès 1834, et je l'avais reconnu implicitement, plus tôt encore dans la *Lyra Apostolica*. En 1834 je disais : « Si l'on considère les dons précieux et les titres considérables de l'Eglise de Rome et les droits qu'elle possède à notre admiration, à notre respect, à notre amour, à notre gratitude, comment pourrions-nous lui résister comme nous le faisons ? Comment pourrions-nous nous empêcher de nous laisser attendrir et de nous précipiter dans ses bras, s'il n'y avait les paroles de la Vérité elle-même, etc..., comment pourrions-nous apprendre à être sévères, etc... si Moïse ne nous avait pas averti qu'il fallait se défier même d'un maître divinement inspiré, etc., etc... ? »

J'ai cité ce passage dans l'avertissement à mon *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, et j'ai ajouté, « l'auteur

1. Il ne faut sans doute penser ni au talon ni à l'argument de Zénon, mais tout simplement à la valeur de l'invincible guerrier. « Mon Achille » veut dire « l'argument dont je ne pouvais triompher ». Telle est du moins l'opinion de notre savant ami le Professeur BOILLOT, de l'Université de Bristol. Ce nous est l'occasion de remercier également notre collègue A. PAPIN pour les corrections qu'il nous a si aimablement proposées.

*so wrote, that the time would ever come, when he should feel the obstacle, which he spoke of as lying in the way of communion with the Church of Rome, to be destitute of solid foundation ».*

*I found then, that I had no argument against the Church of Rome but one which was now solved, and which, if considered not solved, proved too much, for it tended to throw me back out of the Church of England towards infidelity quite as logically as it deterred me from Rome. Nothing then was left to me as matter of conscience and duty, but to follow those suggestions of reason, of affection, and of faith, which called me to leave « my country and my father's house » for the patrimony of Peter.*

*Now the very title of your book shows a fairness and earnestness, which is quite in keeping with the interesting letter you now send me, and which I never yet have found in any answer to my argument. For it acknowledges the need of a Counter-Theory, by its very title, whereas the replies to me which I have hitherto met with do but suggest objections to me (sound or otherwise), as infidels suggest them to Christianity, without drawing out any whole view of the subject to be set against and to supplant mine.*

*So far I could not but be pleased with you : but I confess, possibly from my own fault, I did not find any distinct avowal on your part, 1. whether you admitted or disputed my broad fact, viz. in its application to the Anglican Church as well as to the Catholic, 2. and if you did not admit it, how you answered the arguments producible for it, 3. if you did admit, what is the Theory, categorically stated, by which you solved it.*

*For instance, to the objection, that St. Athanasius's teaching concerning the Blessed Trinity seems different from St. Justin's, I replied that St. Athanasius considered the doctrine in all its aspects, St. Justin in one only : and that partial truth sounds like error. Both fathers saw before them, by the eye of faith, one and the same Object : but St. Justin insisting on one portion of it, seemed to deny the others, though, had his meaning been asked,*

ne pensait guère, lorsqu'il écrivait cela, qu'un jour viendrait où l'obstacle qu'il croyait voir sur le chemin de la communion avec l'Eglise de Rome, serait à son sentiment *dépourvu de fondement solide* ».

Je me suis aperçu alors que je n'avais d'autre objection contre l'Eglise de Rome que celle que je venais de résoudre, objection qui, si je persistais à la tenir pour non résolue, *prouvait trop*, car elle tendait à me rejeter de l'Eglise d'Angleterre pour me mener à l'incrédulité *tout aussi logiquement* qu'elle m'écartait de Rome. Alors il ne me restait plus en conscience pour faire mon devoir qu'à suivre les suggestions de la raison, de l'affection et de la foi, qui m'appelaient à quitter « mon pays et la maison de mon père » pour le patrimoine de Pierre.

Le titre même de votre ouvrage témoigne d'une sincérité et d'une conscience qui s'accordent tout à fait avec l'intéressante lettre que vous m'envoyez et que je n'avais encore jamais rencontrées chez mes critiques. Car il reconnaît le *besoin* d'une réfutation, par son titre même, alors que les répliques qui jusqu'ici me sont tombées sous les yeux ne font que suggérer des objections (fortes ou faibles), comme les incrédules en suggèrent sur le Christianisme, sans jamais esquisser une vue intégrale du sujet pour contredire la mienne et pour la remplacer.

Jusque-là, je ne pouvais que tomber d'accord avec vous : mais j'avoue que, peut-être par ma faute, je n'ai pas trouvé de réponse précise de votre part sur ces points-ci : 1. Admettez-vous ou discutez-vous le *fait évident que j'envisage*, soit dans ses conséquences pour *l'Eglise anglicane*, soit dans ses conséquences pour l'Eglise catholique ? 2. Et si vous ne l'admettez pas, comment répondez-vous aux arguments que l'on peut produire en sa faveur ? 3. Si vous l'admettez, *quelle* est la *Théorie, exposée catégoriquement*, par laquelle vous l'expliquez ?

Par exemple, en ce qui concerne l'objection que l'enseignement de saint Athanase concernant la Sainte Trinité, semble différent de celui de saint Justin, j'ai répondu que saint Athanase considérait tous les aspects de la doctrine, tandis que saint Justin n'en retenait qu'un seul, et qu'une vérité partielle ressemble à une erreur. Les deux Pères voyaient devant eux, par l'œil de la foi, le même et unique objet : mais saint Justin en insistant sur une de ses parties, semblait nier les autres, et pourtant, si on lui avait demandé son

*he would have explained himself in St. Athanasius's sense, nay would have confessed that he had spoken unguardedly.*

*This then was my Theory, I laid it down as a broad principle, that from the nature of the case, the deeper, the richer, the more pregnant a doctrine is, the more difficult it is to state it all, the more difficult it is to say all we think and inwardly hold about it. To bring out one's meaning fully, to state one's view exactly, is a gift. Do we not find occasion to say almost daily « I only wish so and so were alive now, he would not let his words be thus wrested. I know him well, I am confident he meant no such thing etc. » If we feel this even about human beings, how much more justly may we feel it about divine !*

*In like manner, if Firmilian said things about the Roman See, which at first sight are difficult to reconcile with the existing Catholic teaching on the subject, I said that, considering that St. Justin could be obscure on a point of faith, which required no outward position of secular affairs for its exhibition, much more might there be confusion of mind and inconsistency in Catholic controversialists, who wrote about a practical doctrine, which the times had not suffered as yet to be fully carried out in act, or made « oculis subjecta fidelibus », and to which they were addressing themselves in a state of excitement and irritation.*

*I am sorry I have had to use so many words in bringing out my meaning, but I thought I should be writing to no purpose, unless I made myself clear at once beyond the need of future « development » As to my book, I could have written its subject on its title page, viz. « The differences and additions in doctrinal teaching observable in the history of the Church are but apparent, being the necessary phenomena incident to deep intellectual ideas ». Will you kindly take the trouble on your part to write down your « Counter Theory », thus categorically as if in your title page ?*

*I am, my dear Mr. Joulkes,  
very truly yours,*

John H. NEWMAN.

sentiment, il se fût expliqué dans le sens de saint Athanase, bien plus, il eût confessé qu'il avait parlé sans prendre garde au sens de ses mots.

Telle était alors ma Théorie (je l'ai posée comme un principe capital) : selon la nature du cas considéré, plus profonde, plus riche, plus féconde est une doctrine, plus il est difficile de la déclarer tout entière, plus il est difficile de dire tout ce que nous pensons, tout ce que nous admettons intimement à son sujet. Exposer exactement ce qu'on veut dire, exprimer pleinement ses vues, c'est un don. N'avons-nous pas presque chaque jour l'occasion de dire : « Je voudrais qu'un tel fût vivant aujourd'hui, il ne laisserait pas déformer ainsi ses paroles. Je le connais bien, je suis bien sûr qu'il n'a pas voulu dire ceci et cela, etc... » ? Si tels sont nos sentiments même dans les choses humaines, comme ils sont plus légitimes dans les choses divines !

De même, si Firmilien a dit au sujet du Siège de Rome des choses qui, à première vue, sont difficiles à concilier avec l'enseignement catholique actuel, j'ai dit que, étant donné que saint Justin pouvait être obscur sur un article de foi qui n'exigeait pas pour être exposé qu'on fût éloigné des affaires du monde, à plus forte raison pouvait-il y avoir confusion et incohérence chez les controversistes catholiques, qui écrivaient sur une doctrine *pratique*, que les circonstances n'avaient pas encore permis de traduire complètement en actes, ou de rendre « *oculis subjecta fidelibus* », et à laquelle ils se référaient dans un état d'émotion ou d'irritation.

Je regrette d'avoir été si long pour exposer mon sentiment, mais j'ai pensé qu'il serait inutile d'avoir pris la plume, si je n'arrivais pas à rendre ma pensée immédiatement claire, et sans qu'il soit besoin de « développement » futur. Quant à mon livre, j'aurais pu en exposer le thème sur la page du titre de la manière que voici : « Les différences et les additions dans l'enseignement doctrinal que l'on peut observer dans l'histoire de l'Eglise, ne sont qu'apparentes, étant nécessaires pour développer les idées intellectuelles ». Voulez-vous avoir la bonté de prendre la peine de formuler de votre côté votre « réfutation », aussi catégoriquement que vous l'eussiez fait dans votre titre ?

Je suis, mon cher M. Joulkes, bien sincèrement vôtre,

Jean H. NEWMAN.



## Bibliographie

Il ne faut point chercher dans ces pages une liste complète des ouvrages publiés sur Newman. Nous nous sommes proposé :

1° D'aider le lecteur français en lui offrant un catalogue complet des ouvrages de Newman que nous avons classés suivant un ordre rationnel et en lui faisant connaître les instruments nécessaires pour en pénétrer tout le sens : ouvrages généraux, introductions particulières, traductions françaises et allemandes.

2° D'indiquer les études écrites jusqu'en 1932 sur la philosophie et la théologie de Newman.

3° De donner une bibliographie exacte des opuscules, brochures et articles parus depuis 1845 en anglais et en français à propos du « développement ».

4° De signaler les ouvrages essentiels sur la question de « l'assentiment ».

## Les œuvres de Newman

---

### INTRODUCTIONS

L'introduction nécessaire à la lecture des œuvres de Newman se trouve, depuis 1931, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VACANT-MANGENOT-AMANN (Paris, Letouzey éditeur).

TRISTRAM (H.) et BACCHUS (F.) de l'Oratoire de Birmingham, article *Newman (John-Henry)*, « ecclésiastique, converti au catholicisme et finalement cardinal de l'Eglise romaine » (1801-1890). — I Vie, II Œuvres et doctrines. Tome XI, col. 327-398 (1931).

Outre une bonne étude sur la vie de Newman (très précieuse pour la période catholique et les relations de Newman avec Wiseman), on trouvera dans cette étude une analyse complète de chacun de ses articles et de ses ouvrages (titre primitif, date, occasion, contenu). Dans la liste des œuvres que nous allons donner, les deux chiffres *entre crochets* renvoient le premier à la page et le second au paragraphe de l'article du Dictionnaire. La date indiquée *entre parenthèses* est celle où le recueil a paru pour la première fois.

## EDITIONS

NEWMAN (J. H., CARD.). — *Works*, 40 vol. chez Longmans, Green and C<sup>o</sup>, London, 39 Paternoster row, E. C. 4.

Chaque volume se vend séparément, en général 6 shillings. On peut obtenir des exemplaires d'occasion (environ moitié prix) en s'adressant à W. et G. Foyle, 119-125 Charing-cross road, London, W. C. 2.

## 1. SERMONS

Nous avons pris soin de noter après chaque sermon la date à laquelle il a été prononcé, d'après la chronologie donnée par Newman en appendice aux *Sermons bearing on the subjects of the day* (p. 411-424)<sup>1</sup>, — de souligner les sermons traduits en français en indiquant l'ouvrage qui les contient.

L'abréviation Br. signifie :

BREMOND (H.). — *Newman, La vie chrétienne*.

L'abréviation S. signifie :

NEWMAN (J. H.). — *Le Chrétien*, choix de discours extraits des Sermons de Newman : traduction et préface par R. Saleilles (Paris, Lethielleux, 1906).

I La Profession de foi. — Le Royaume.

II Les Disciples. — Les Maîtres.

*Parochial and Plain Sermons*. Edited by Rev. W. J. Copeland, 8 vol. (vendus séparément) [354, 1<sup>o</sup>].

*Vol I* (1834) : Holiness necessary for Future Blessedness (août 1826), — The Immortality of the Soul (21 juillet 1833), — Knowledge of God's Will without Obedience (2 septembre

1. Une étude intéressante consisterait à chercher dans chaque sermon le reflet des événements de la vie de Newman connus par la correspondance.

1832), — Secret Faults (12 juin 1825), — Self-Denial, the Test of Religious Earnestness (22 décembre 1833), — The Spiritual Mind (25 décembre 1831), — Sins of Ignorance and Weakness (14 octobre 1832), — God's Commandments not Grievous (5 juin 1831), — *The Religious Use of Excited Feelings* (3 juillet 1831) (Br., 389-401), — Profession without Practice (9 octobre 1831), — Profession without Hypocrisy (23 octobre 1831), — Profession without Ostentation (6 novembre 1831), — Promising without Doing (30 octobre 1831), — *Religious Emotion* (27 mars 1831) (S., II, 70-88), — Religious Faith Rational (24 mai 1829), — The Christian Mysteries (14 juin 1829), — The Self-Wise Inquirer (24 octobre 1830), — Obedience the Remedy for Religious Perplexity (14 novembre 1830), — Times of Private Prayer (20 décembre 1829), — Forms of Private Prayer (20 décembre 1829), — The Resurrection of the Body (22 avril 1832), — *Witnesses of the Resurrection* (24 avril 1831) (S., II, 261-279), — Christian Reverence (8 mai 1831), — The Religion of the Day (26 août 1832), — Scripture a Record of Human Sorrow (17 juillet 1831), — Christian Manhood (15 mai 1831).

*Vol. II* (1835) : The World's Benefactors (30 novembre — *The Glory of the Christian Church* (fin de l'an. 1834) (S. II, 1-41), — The Incarnation (25 décembre 1834), — Martyrdom (25 juillet 1831), — Love of Relations and Friends (27 décembre 1831), — *The Mind of Little Children* (28 décembre 1833) (Br., 274-281), — Ceremonies of the Church (1<sup>er</sup> janvier 1831), — *The Glory of the Christian Church* (fin de l'an. 1834) (S. I, 185-208), — St. Paul's Conversion viewed in Reference to his Office (25 janvier 1831), — Secrecy and Suddenness of Divine Visitations (2 février 1831), — Divine Decrees (24 février 1832), — The Reverence Due to the Blessed Virgin Mary (25 mars 1832), — Christ, a Quickening Spirit (3 avril 1831), — Saving Knowledge (janvier ou février 1835), — Self-Contemplation (janvier ou février 1835), — Religious Cowardice (25 avril 1831), — The Gospel Witnesses (27 décembre 1834), — Mysteries in Religion (fin de l'année 1834), — The Indwelling Spirit (fin de l'année 1834), — The Kingdom of the Saints (deux sermons) (janvier ou février 1835), — The Gospel, a

Trust Committed to us (fin de l'année 1834), — Tolerance of Religious Error (fin de l'année 1834), — Rebuking Sin (24 juin 1831), — The Christian Ministry (14 décembre 1834), — Human Responsibility (janvier ou février 1835), — Guilelessness (24 août 1831), — The Danger of Riches (1<sup>er</sup> février 1835), — *The Powers of Nature* (29 septembre 1831) (Br. 140-150), — *The Danger of Accomplishments* (18 octobre 1831) (Br., 261-273), — Christian Zeal (fin de l'année 1834), — Use of Saints'Days (30 novembre 1831).

*Vol. III* (1836) : Abraham and Lot (19 juillet 1829), — Wilfulness of Israel in Rejecting Samuel (9 mai 1830), — Saul (16 mai 1830), — Early Years of David (23 mai 1830), — Jeroboam (1<sup>er</sup> août 1830), — Faith and Obedience (21 février 1830), — Christian Repentance (20 novembre 1831), — Contracted Views in Religion (4 décembre 1831), — *A Particular Providence as revealed in the Gospel* (5 avril 1835) (Br., 125-139), — *Tears of Christ at the Grave of Lazarus* (12 avril 1835) (Br., 171-182), — *Bodily Suffering* (3 mai 1835) (Br., 282-300), — The Humiliation of the Eternal Son (5 mars 1835), — Jewish Zeal a Pattern to Christians (8 juin 1834), — Submission to Church Authority (29 novembre 1829), — Contest between Truth and Falsehood in the Church (17 mai 1835), — The Church Visible and Invisible (25 octobre 1835), — The Visible Church an Encouragement to Faith (14 septembre 1834), — The Gift of the Spirit (8 novembre 1835), — Regenerating Baptism (15 novembre 1835), — Infant Baptism (24 mai 1835), — The Daily Service (2 novembre 1834), — The Good Part of Mary (26 octobre 1834), — Religious Worship a Remedy for Excitements (8 février 1835), — Intercession (22 février 1835), — The Intermediate State (1<sup>er</sup> novembre 1835).

*Vol. IV* (1839) : The Strictness of the Law of Christ (9 juillet 1837), — *Obedience without Love, as instanced in the Character of Balaam* (2 avril 1837) (Br., 301-321), — *Moral Consequences of Single Sins* (20 mars 1836) (Br., 151-168), — Acceptance of Religious Privileges Compulsory (22 mars 1835), — Reliance on Religious Observances (30 avril

1837), — *The Individuality of the Soul* (27 mars 1836) (Br., 49-63), — Chastisement amid Mercy (6 août 1837), — Peace and Joy amid Chastisement (12 juillet 1836), — The State of Grace (6 novembre 1836), — *The Visible Church for the Sake of the Elect* (20 novembre 1836) (S. I, 231-262), — The Communion of Saints (14 mai 1837), — *The Church a Home for the Lonely* (22 octobre 1837) (Br., 228-244 ; S., I, 209-230), — *The Invisible World* (16 juillet 1837) (Br., 33-48), — *The Greatness and Littleness of Human Life* (23 octobre 1836) (Br., 79-92), — Moral effects of Communion with God (10 décembre 1837), — *Christ Hidden from the World* (25 décembre 1837) (Br., 133-198), — *Christ Manifested in Remembrance* (7 mai 1837) (Br., 199-214 ; S., II, 110-130), — The Gainsaying of Korah (22 avril 1838), — *The Mysteriousness of our Present Being* (29 mai 1836) (Br., 64-78), — *The Ventures of Faith* (21 février 1836) (Br., 322-335), — *Faith and Love* (25 février 1838) (S., II, 176-193), — *Watching* (4 décembre 1837) (Br., 350-365 ; S., II, 131-175), — *Keeping Fast and Festival* (15 avril 1838) (Br., 415-426).

Vol. V (1840) : Worship, a Preparation for Christ's Coming (2 décembre 1838), — Reverence, a Belief in God's Presence (4 novembre 1838), — *Unreal Words* (2 juin 1839) (Br., 15-33), — Shrinking from Christ's Coming (4 décembre 1836), — Equanimity (22 décembre 1839), — Remembrance of Past Mercies (22 septembre 1838), — The Mystery of Godliness (26 mars 1837), — The State of Innocence (11 février 1838), — *Christian Sympathy* (17 février 1839) (Br., 336-349), — Righteousness not of us, but in us (19 janvier 1840), — The Law of the Spirit (12 janvier 1840), — The New Works of the Gospel (26 janvier 1840), — The State of Salvation (18 mars 1838), — Transgressions and Infirmities (25 mars 1838), — Sins of Infirmary (1<sup>er</sup> avril 1838), — Sincerity and Hypocrisy (16 décembre 1838), — The Testimony of Conscience (9 décembre 1838), — Many called, Few chosen (10 septembre 1837), — Present Blessings (10 mars 1839), — Endurance, the Christian's Portion (3 mars 1839), — Affliction, a School of Comfort (19 octobre 1834), — *The Thought of God, the Stay of the Soul* (9 juin 1839) (Br.,

93-108), — Love, the One Thing Needful (10 février 1839), — The Power of the Will (1<sup>er</sup> mars 1840).

*Vol. VI* (1842) : Fasting, a Source of Trial (4 mars 1838), — Life, the Season of Repentance (15 mars 1840), — Apostolic Abstinence, a Pattern for Christians (21 mars 1841), — Christ's Privations, a Meditation for Christians (12 avril 1840), — Christ the Son of God made Man (26 avril 1836), — The Incarnate Son, a Sufferer and Sacrifice (1<sup>er</sup> avril 1836), — The Cross of Christ the Measure of the World (9 avril 1841), — *Difficulty of realising Sacred Privileges* (31 mars 1839) (Br., 4-14), — The Gospel Sign Addressed to Faith (12 et 26 novembre 1837), — The Spiritual Presence of Christ in the Church (6 mai 1838), — The Eucharistic Presence (13 mai 1838), — Faith the Title for Justification (24 janvier 1841), — Judaism of the Present Day (28 février 1841), — The Fellowship of the Apostles (5 octobre 1839), — Rising with Christ (1836 ou 1837), — Warfare the Condition of Victory (24 mai 1838), — *Waiting for Christ* (29 novembre et 6 décembre 1840) (Br., 366-388), — Subjection of the Reason and Feelings to the Revealed Word (13 décembre 1840), — The Gospel Palaces (13 novembre 1836), — The Visible Temple (22 septembre 1840), — Offerings for the Sanctuary (23 septembre 1839), — The Weapons of Saints (29 octobre 1837), — Faith Without Demonstration (21 mai 1837), — The Mystery of the Holy Trinity (date inconnue), — Peace in Believing (26 mai 1839).

*Vol. VII* (1842-3) : The Lapse of Time (1<sup>er</sup> janvier 1832), — *Religion, a Weariness to the Natural Man* (27 juillet 1828) (Br., 247-260), — The World our Enemy (8 mars 1829), — The Praise of Men (15 mars 1829), — Temporal Advantages (23 janvier 1825), — The Season of Epiphany (17 janvier 1841), — The Duty of Self-denial (28 mars 1830), — The Yoke of Christ (24 février 1839), — Moses the Type of Christ (15 avril 1832), — *The Crucifixion* (25 mars 1842) (Br., 215-227), — Attendance on Holy Communion (23 janvier 1842), The Gospel Feast (20 et 27 mai 1838), — Love of Religion, a new Nature (3 mai 1840), — Religion pleasant to the Religious (10 mai 1840), — *Mental Prayer* (13 décembre 1829) (Br.,

402-414), — Infant Baptism (15 juin 1828), — The Unity of the Church (8, 15 et 22 novembre 1829), — Steadfastness in the Old Paths (21 mars 1830).

*Vol. VIII* (1842-3) : Reverence in Worship (30 octobre 1836), — *Divine Calls* (27 octobre 1839) (Br., 109-124 ; S., II, 89-109), — The Trial of Saul (4 juillet 1841), — The Call of David (25 juin 1837), — Curiosity a Temptation to Sin (26 juin 1831), — Miracles no remedy for Unbelief (2 mai 1830), — Josiah, a Pattern for the Ignorant (5 septembre 1830), — Inward Witness to the Truth of the Gospel (18 décembre 1825), — Jeremiath, a Lesson for the Disappointed (12 septembre 1830), — Endurance of the World's Censure (23 mars 1840), — Doing Glory to God in Pursuits of the World (1<sup>er</sup> novembre 1836), — Vanity of Human Glory (28 octobre 1830), — Truth hidden when not sought after (17 octobre 1830), — Obedience to God the Way to Faith in Christ (31 octobre 1830), — Sudden Conversions (25 janvier 1832), — The Shepherd of our Souls (30 avril 1843), — Religious Joy (25 décembre 1825), — Ignorance of Evil (13 mars 1836).

*Sermons Bearing upon Subjects of the Day* (1843). Edited by the Rev. W. J. Copeland [355, 2].

The Work of the Christian (23 janvier 1842), — Saintliness not Forfeited by the Penitent (16 octobre 1842), — Our Lord's Last Supper and His First (26 février 1843), — Dangers to the Penitent (30 octobre 1842), — The Three Offices of Christ (25 décembre 1840), — Faith and Experience (25 novembre 1838), — Faith unto the World (18 novembre 1838), — The Church and the World (1<sup>er</sup> janvier 1837), — Indulgence in Religious Privileges (1<sup>er</sup> mai 1842), — Connection between Personal and Public Improvement (4 juin 1843), — *Christian Nobleness* (22 mai 1831) (S., II, 34-69), — Joshua a Type of Christ and His Followers (13 juin 1841), — Elisha a Type of Christ and His Followers (14 août 1836), — The Christian Church a Continuation of the Jewish (13 novembre 1842), — The Principles of Continuity between the

Jewish and Christian Churches (20 novembre 1842), — *The Christian Church an Imperial Power* (27 novembre 1842) (S., I, 89-114), — *Sanctity the Token of the Christian Empire* (4 décembre 1842) (S., I, 114-140), — *Condition of the Members of the Christian Empire* (31 mai 1840) (S., I, 141-166), — *The Apostolic Christian* (5 ou 12 février 1843) (S., II, 7-33), — *Wisdom and Innocence* (19 février 1843), — *Invisible Presence of Christ* (28 nov. 1841), — *Outward and Inward Notes of the Church* (5 décembre 1841), — *Grounds for Steadfastness in our Religious Profession* (19 décembre 1841) (S., I, 42-87), — *Elijah the Prophet of the Latter Days* (12 décembre 1841), — *Feasting in Captivity* (22 septembre 1842), — *The Parting of Friends* (25 septembre 1843).

*Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford* (1843) [355, 2°].

I. The Philosophical Temper first enjoined by the Gospel, — II. The influence of Natural and Revealed Religion respectively, — III. Evangelical Sanctity the Perfection of Natural Virtue, — IV. The Usurpations of Reason, — V. Personal Influence, the Means of Propagating the Truth, — VI. On Justice as a Principle of Divine Governance, — VII. Contest between Faith and Sight, — VIII. Human Responsibility, as independent of Circumstances, — IX. Wilfulness, the Sin of Saul, — X. Faith and Reason, contrasted as Habits of Mind, — XI. The Nature of Faith in Relation to Reason, — XII. Love, the Safeguard of Faith against Superstition, — XIII. Implicit and Explicit Reason, — XIV. Wisdom, as contrasted with Faith and with Bigotry, — XV. The Theory of Developments in Religious Doctrine.

NEWMAN (J. H.). — *La foi et la raison*. Six discours empruntés aux discours universitaires d'Oxford. Trad. par Saleilles (R.). Introduction de Dimnet (E.). (Paris, Lethielleux, 1906). [X, XI, XII, XIII, XIV, XV.]

NEWMAN (J. H.). — *Discours sur la théorie de la croyance religieuse* prononcés devant l'Université d'Oxford. Trad.

par l'abbé Deferrière (Paris, Sagnier et Bray, 1850).  
[IV, V, VII, X, XI, XII, XIII, XIV, XV.]

*Discourses Addressed to Mixed Congregations* (1849) [372, 4°].

The Salvation of the Hearer the Motive of the Preacher, — Neglect of Divine Calls and Warnings, — Men not Angels, — Saintliness the Standard of Christian Principle [S. II, 194-222], — God's Will the End of Life, — Perseverance in Grace, — Nature and Grace, — Illuminating Grace, — Faith and Private Judgment, — Faith and Doubt, — *Prospects of the Catholic Missioner* (S. II, 301-330), — Mysteries of Nature and of Grace, — The Mystery of Divine Condescension, — The Infinitude of Divine Attributes, — Mental Sufferings of our Lord in His Passion, — The Glories of Mary for the Sake of Her Son, — On the Fitness of the Glories of Mary.

*Sermons Preached on Various Occasions* (1857) [376, 12°].

Intellect the Instrument of Religious Training, — The Religion of the Pharisee and the Religion of Mankind, — Waiting for Christ, — *The Secret Power of Divine Grace* (S. I, 167-184), — Dispositions for Faith, — Omnipotence in Bonds, — *St. Paul's Characteristic Gift* (S. II, 280-300), — St. Paul's Gift of Sympathy, — Christ upon the Waters, — The Second Spring, — Order, the Witness and Instrument of Unity, — The Mission of St. Philip Neri, — The Tree beside the Waters, — In the World but not of the World, — The Pope and the Revolution.

*Sermon notes*, 1849-78. Edited by the Fathers of the Birmingham Oratory (1913) [385, 37°].

NEWMAN (Card.). — *Notes de Sermon*, traduites par le P. J.-D. Folghera (Paris, Gabalda, 1914).

## 2. TRAITÉS

*Lectures on the Doctrine of Justification* (1838) [365, 8°].

Faith considered as the Instrument of Justification, —

Love considered as the Formal Cause of Justification, — Primary Sense of the term Justification, — Secondary Senses of the term Justification, — Misuse of the term Just or Righteous, — On the Gift of Righteousness, — The Characteristics of the Gift of Righteousness, — Righteousness viewed as a Gift and as a Quality, — Righteousness the Fruit of our Lord's Resurrection, — The Office of Justifying Faith, — The Nature of Justifying Faith, — Faith viewed relatively to Rites and Works, — On preaching the Gospel, — Appendix.

*An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) [358, 4°].

*The Idea of a University Defined and Illustrated* (1852) [374, 7° ; 376, 13°].

I. In Nine Discourses delivered to the Catholics of Dublin.

II. In Occasional Lectures and Essays addressed to the members of the Catholic University.

#### Part I.

I. Introductory, — II. Theology a Branch of Knowledge, — III. Bearing of Theology on other Knowledge, — IV. Bearing of other Knowledge on Theology, — V. Knowledge its own End, — VI. Knowledge viewed in Relation to Learning, — VII. Knowledge viewed in Relation to Professional Skill, — VIII. Knowledge viewed in Relation to Religious Duty, — IX. Duties of the Church towards Knowledge.

#### Part. II.

I. Christianity and Letters, — II. Literature, — III. Catholic Literature in the English Tongue, — IV. Elementary Studies, — V. A Form of Infidelity of the Day, — VI. University Preaching, — VII. Christianity and Physical Science, — VIII. Christianity and Scientific Investigation, — IX. Discipline of Mind, — X. Christianity and Medical Science.

*An Essay in aid of a Grammar of Assent* (1870) [380, 22°].

## 3. ESSAIS

*Two Essays on Miracles* (1825) [364, 5°].

I. The Miracles of Scripture compared with those reported elsewhere as regards their nature, credibility, and evidence, — II. The Miracles of Early Ecclesiastical History compared with those of Scripture as regards their nature, credibility, and evidence.

*Discussions and Arguments* (1872) [369, 11°].

1. How to accomplish it, — 2. The Antichrist of the Fathers, — 3. Scripture and the Creed [370, 7°], — 4. Tamworth Reading-room, — 5. Who's to Blame? [375, 9°], 6. An Argument for Christianity [379, 18°].

*Essays, Critical and Historical* (1871) (2 vol.) [368, 10°; cf. 371, 381, 24°].

1. Poetry, — 2. Rationalism, — 3. Apostolic Tradition, — 4. De la Mennais, — 5. Palmer on Faith and Unity, — 6. St. Ignatius, — 7. Prospects of the Anglican Church, — 8. The Anglo-American-Church, — 9. Countess of Huntingdon, — 10. Catholicity of the Anglican Church, — 11. The Antichrist of Protestants, — 12. Milman's Christianity, — 13. Reformation of the XI<sup>e</sup> Century, — 14. Private Judgment, — 15. Davison, — 16. Keble.

## 4. ŒUVRES HISTORIQUES

*Historical Sketches*. 3 vol. [370, 12°].

*Vol. I* (1872): The Turks in their Relation to Europe [375, 8°], — Marcus Tullius Cicero, — Apollonius of Tyana, — Primitive Christianity. (1. What does St. Ambrose say about it?, — 2. What says Vincent of Lerins?, — 3. What says the History of Apollinaris?, — 4. What say Jovinian and his companions?, — 5. What say the Apostolical Canons?)

*Vol. II* (1872) : I. The Church of the Fathers, partie éditée à part en 1840 et qui comprend les études suivantes : 1. Trials of Basil, — 2. Labours of Basil, — 3. Basil and Gregory, — 4. Rise and Fall of Gregory, — 5. Antony in Conflict, — 6. Antony in Calm, — 7. Augustine and the Vandals, — 8. Conversion of Augustine, — 9. Demetrias, — 10. Martin and Maximus.

St. Chrysostom [378, 4°], — Theodoret [381, 26°], — Mission of St. Benedict [377, 14<sup>1</sup>], — Benedictine Schools [377, 14<sup>3</sup>].

*Vol. III* (1872) [376, 11°] : Rise and Progress of Universities (originally published as « Office and Work of Universities »), — Northmen and Normans in England and Ireland, — Mediaeval Oxford, — Convocation of Canterbury.

*Newman.* — Saints d'autrefois, ouvrage traduit par M<sup>me</sup> L. B. (Introduction par H. Bremond ; Paris, Bloud, 1908) [l'Eglise des Pères, saint Jean Chrysostome, La mission de saint Benoit, les Ecoles Bénédictines].

## 5. THÉOLOGIE PATRISTIQUE

*The Arians of the fourth Century* (1833) [365, 6° ; voir aussi 378, 3° ; 377, 2°].

*Select Treatises of St. Athanasius in controversy with the Arians* (1841-44) [583, 33°]. 2 vol.

*Tracts Theological and Ecclesiastical* (1871) [372, 2°].

I. *Dissertationculae Quatuor Critico-Theologicae* (Rome, (1847) [372, 2°], — II. On the Text of the Epistles of St. Ignatius [380, 23°] (1870), — III. Causes of the Rise and Success of Arianism [381, 25°] (1872), — IV. The Heresy of Apollinaris [381, 27°], — V. St. Cyril's Formula ΜΙΑ ΦΥΣΙΣ ΣΕΣΑΡΚΩΜΕΝΗ (1858) [377, 2°], — VI. The *Ordo de Tempore* in the Breviary (1870) [377, 4°], — VII. History of the Text of the Douay Version of Scripture (1859) [378 2°].

## 6. ŒUVRES POLÉMIQUES

*The Via Media of the Anglican Church*. Illustrated in Lectures, Letters and Tracts written between 1830 and 1841. 2 vol. [366, 9°].

*Vol. I* (1837) : The Prophetical Office of the Church.

*Vol. II* (1883). I. Suggestions in behalf of the Church Missionary Society (1830), — II. *Via Media* (1834) (le 38°, 40° des Tracts for the Times), — III. Restoration of Suffragan Bishops (1835), — IV. On the Mode of Conducting the Controversy with Rome (le 71° des Tracts for the Times), — V. Letter to a Magazine in behalf of Dr. Pusey's Tracts on Holy Baptism (1837), — VI. Letter to the Margaret Professor Of Divinity on Mr. R. H. Froude's Statements on the Holy Eucharist (1838), — VII. Remarks on Certain Passages in the Thirty-nine Articles (1841) (le célèbre tract 90), — VIII. Documentary Matter consequent upon the foregoing Remarks on the Thirty-nine Articles, — IX. Letter to Dr. Jelf in Explanation of the Remarks (1841), — X. Letter to the Bishop of Oxford on the same Subject (1841), — XI. Retractation of Anti-Catholic Statements (1843-45).

*Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching Considered*. 2 vol. [372, 5°].

*Vol. I* (1850) : Twelve Lectures.

Le volume a été traduit en français sous le titre :

NEWMAN (R. P. J. H.). — *Conférences prêchées à l'Oratoire de Londres*, traduites de l'anglais et augmentées d'une préface par Jules Gondon (Paris, Sagnier et Bray, 1851).

*Vol. II* (1875) : Letters to Dr. Pusey concerning the Blessed Virgin [379, 20°] and to the Duke of Norfolk in defence of the Pope and Council [381, 29°].

La lettre au Dr. Pusey a été traduite en français sous le titre :

*Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique*. Lettre de Jean-Henry Newman, prêtre de l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri, au D<sup>r</sup> Pusey : traduite de l'anglais

avec l'autorisation du P. Newman par Georges du Pré de Saint-Maur (Paris, 1866).

*Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique par le Card. J. H. Newman.* Traduction revue et corrigée par un bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Dom H. Cottineau), avec une préface par Dom Cabrol (Paris, Téqui, 1908).

Et en allemand :

G. SCHUNDELEN. — *Die heilige Maria*, Cologne, 1866.

H. RIESCH. — *Eine Apologie des Marienskults*, Ratisbonne, 1911. Voir aussi : F. J. FRIEDEL. — *The Mariology of Cardinal Newman* (New-York, 1928).

*Present Position of Catholics in England* (1851) [373, 6°].

*Apologia pro vita sua* (1865) [378, 17°].

NEWMAN (Père). — *De l'Anglicanisme au catholicisme* (ou Histoire de ma vie et de mes croyances religieuses) (Paris, Leipzig, Tournai, lib. H. Casterman, 1865).

NEWMAN (J. H.). — *Histoire de mes opinions religieuses*, traduction par Georges du Pré de Saint-Maur, Paris, 1866.

## 7. ŒUVRES LITTÉRAIRES

*Verses on Various Occasions* (1868) [380, 21°].

*The dream of Gerontius* (1866) [379, 18<sup>2</sup>].

*Le rêve de Géronte*, traduit par Victor Lebourg, Paris, 1912.  
Voir une traduction dans *Méditations et Prières*, p. 307-338.

*Loss and Gain ; the story of a convert* (1848) [372, 3°].

*Perte et gain ; l'histoire d'un converti*, traduction française par l'abbé Segondy, Paris, 1857 ; Tournai, 1859.

*Callista, a sketch of the third century* (1855) [375, 10°].

*Callista : esquisse du III<sup>e</sup> siècle*, traduit par Marie Guerrier de Haupt, Limoges, 1890.

*Callista : esquisse du III<sup>e</sup> siècle*, traduit par Marie-Agnès Pératé, Paris, 1908.

#### 8. LIVRES DE PIÉTÉ

*Meditations and Devotions* (1893) [384, 37<sup>2</sup>].

Part. I. *Meditations for the Month of May. Novena of St. Philip.*

Part. II. *The Stations of the Cross. Meditations and Intercessions for Good Friday. Litanies, etc.*

Part. III. *Meditations on Christian Doctrine. Conclusion.*  
NEWMAN. — *Méditations et prières*, traduites par Marie-Agnès Pératé, avec une étude sur la *Piété de Newman*, par Henri Bremond (Paris, Lecoffre-Gabalda, 1905).

Signalons aussi une traduction allemande :

M. LAROS. — *Gott und die Seele*, Mayence, 1919.

#### 9. ŒUVRES NON RECUEILLIES EN VOLUMES

On trouvera une liste de ces opuscules dans le Dictionnaire de Théologie, en particulier col. 370-371 pour la période anglicane.

Bornons-nous à signaler que Newman a écrit, parmi les *Tracts for the Times*, les tracts :

1, 2, 3, 6, 7, 8, 10, 11, 15, 19, 20, 21, 33, 34, 38 et 40 (*V. M.*, II, p. 21-48), 41, 45, 47, 71 (*V. M.*, II, p. 93-141), 73 (*Essays*, I, p. 30-95), 75, 76, 79, 82 (*V. M.*, II, p. 155-194), 83 (*D. A.*, p. 44-106), 85 (*D. A.*, p. 109-253), 88, 90 (*V. M.*, II, p. 269-348).

Mentionnons aussi :

*On consulting the faithful in matters of doctrine*, dans le *RAMBLER*, juillet 1859, p. 198-230. [378, 15<sup>3</sup>].

*Notes of a visit to the Russian Church in the Years 1840-1841, by William Palmer, selected and arranged by cardinal Newman*, 1882. [383, 34<sup>o</sup>].

*Addresses to cardinal Newman with his replies, 1879-1881.* Publié en 1905. [385, 37<sup>+</sup>].

#### 10. MORCEAUX CHOISIS

*Characteristics from the writings of John Henry Newman arranged by W. Samuel Lilly* (2<sup>e</sup> éd., London, 1875).

DELATTRE (Floris). — *La Pensée de Newman* ; extraits les plus caractéristiques de son œuvre, choisis et traduits avec le texte anglais correspondant. (Payot, 1914) [Excellent ouvrage d'initiation].

#### 11. INDEX ET BIBLIOGRAPHIE

RICKABY (the Rev. Joseph). — *Index to the Works of Cardinal Newman* (1914) [instrument indispensable pour une étude complète de la pensée de Newman, en particulier pour celle de ses « rétractations »].

TOOHEY (J. J.). — *An indexed synopsis of an Essay in Aid of a grammar of assent.* (London, 1906).

On trouvera une bibliographie assez complète des travaux parus sur Newman, jusqu'en 1917, dans l'ouvrage de :

GUIBERT (J.). — *Le réveil du catholicisme en Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris, Poussielgue, 1907), p. 317 à 335 ; voir notamment la liste exhaustive des articles de revue parus en langue anglaise p. 324 à 335.

OLLARD (Can. S. L.). — *The Cambridge History of English Literature.* Tome XII, p. 453-463 (Bibliographie du mouvement d'Oxford).

BREMOND (H.). — *Newman* (Paris 1906), p. 423-426.

DELATTRE (Floris). — *La Pensée de Newman* (1914), voir une bibliographie, p. 297-302.

*Tristram et Bacchus*, article *Newman* déjà cité, col. 397-398.

## 12. HORS COMMERCE

*Stray Essays on Controversial points :*

Variously illustrated, 108 p., in-16 (1890) [384, 37<sup>1</sup>].

Essay I : Inspiration in its relation to revelation.

Essay II : Further illustrations.

Essay III : Revelation in its relation to faith (importantes précisions sur le sens du mot *reason* chez Newman).

*My Campaign In Ireland* (1896) [384, 37<sup>3</sup>].

## 13. INÉDITS

Parmi les manuscrits inédits conservés à l'Oratoire de Birmingham, on peut signaler un court traité intitulé :

*De catholici dogmatis evolutione*, avec des annotations par le Père Perrone, S. J. (cf. *Dict. Théol. Cath.*, art. Newman, p. 336).

*Un cahier* sans titre, de 116 pages in-8°, écrit à différentes époques, sur des questions de métaphysique. Ce cahier porte, à la date du 24 septembre 1888, le vœu formel de Newman que ces notes ne soient jamais publiées. Nous donnons ici le titre des chapitres.

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| 1. Faculty of abstraction                    |    |
| 2. Element of thought.....                   | 9  |
| 3. Proof of theism.....                      | 13 |
| 4. Objects of consciousness.....             | 35 |
| 5. Introduction to work.....                 | 42 |
| 6. Formation of thought.....                 | 44 |
| 7. Beyond reason.....                        | 51 |
| 8. Analogy .....                             | 55 |
| 9. Economy .....                             | 56 |
| 10. Sundries .....                           | 62 |
| 11. Moral objections to miracles.....        | 71 |
| 12. Metaphysical objections to miracles..... | 79 |

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| 13. Sundries continued.....                              | 81  |
| Free-will .....                                          | 90  |
| The intermediate state.....                              | 94  |
| The unseen world.....                                    | 100 |
| Eternity .....                                           | 101 |
| 14. Selection of lectures on the Christian Church.       | 103 |
| Selection of lectures on the prophecies....              | 107 |
| 15. Sundries continued                                   |     |
| On the two objects of revelation.....                    | 113 |
| The visible Church.....                                  | 114 |
| Last words (on reason and faith ; 30 août<br>1887) ..... | 116 |

MOZLEY (Anne). — *Letters and Correspondence of John Henry Newman during his life in the English Church*. Edited at Cardinal Newman's request. 2 volumes.

[Remarquer qu'il y a deux éditions, une in-8°, l'autre in-16, la pagination n'est pas la même.]

NEWMAN (J. H. Cardinal). — *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and others, 1839-1845*. Edited at the Birmingham Oratory. (Longmans, London, 1917).

## 15. BIOGRAPHIES

WARD (Wilfrid). — *The Life of John Henry Cardinal Newman, based on his Private Journals and Correspondence*. 2 vol. (3 éditions, 1912-1913-1927.)

[Ce livre est indispensable : il laisse de côté toute la période anglicane (1802-1845), mais sur la seconde, il a pu utiliser la correspondance inédite. Il est muni d'un index complet et d'appendices fort riches.]

*Apologia pro Vita sua*. The two versions of 1864 and 1865, preceded by Newman's and Kingley's pamphlets, with an Introduction, by Wilfrid Ward, 1913.

THUREAU-DANGIN (P.). — *La Renaissance catholique en Angleterre*

*au XIX<sup>e</sup> siècle* (3 vol., Paris, Plon, 1<sup>re</sup> éd. 1899, dernière éd. 1923).

[Ouvrage magistral qu'on peut comparer au *Port-Royal* de Sainte-Beuve. Le premier volume est la meilleure introduction à l'étude de Newman. Chaque volume se vend séparément].

Première partie : Newman et le mouvement d'Oxford (1<sup>er</sup> tirage, 1899 ; prix en 1932 : 15 francs).

Deuxième partie : De la conversion de Newman à la mort de Wiseman (1845-1865, 1<sup>er</sup> tirage, 1903 ; prix : 18 francs).

Troisième partie : De la mort de Wiseman à la mort de Manning (1865-1892, 1<sup>er</sup> tirage, 1906 ; prix : 20 fr.).

La première édition in-16 a été imprimée en 1922. Les prix sont les mêmes.

THUREAU-DANGIN (P.). — *Newman catholique d'après des documents nouveaux* (un vol. in-16 ; Paris, Plon, 1912 ; 12 fr.).

[Cet ouvrage complète le précédent, car il utilise des documents publiés par W. Ward. Il a trait surtout aux relations de Newman avec les autorités catholiques. Très intéressante étude pour qui veut connaître le caractère de Newman et sa vie intime].

## II

### La pensée de Newman

---

#### § 1. NEWMAN ET LE MOUVEMENT THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

On lira d'abord pour avoir une toile de fond l'ouvrage capital :  
STORR (V. F.). — *The Development of English Theology in the Nineteenth Century* (Longmans, 1913).

[Assez peu favorable au mouvement d'Oxford, mais fort objectif. Voir p. 250-317].

BELLAMY (J.). — *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*. (Paris, Beauchesne, 1904).

DIMNET (l'abbé E.). — *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine* (Paris, Lecoffre, 1905).

[Bonne introduction à la pensée de Newman].

SORLEY (W. R.). — *An History of English Philosophy* (Cambridge, 1920, p. 265 et sq.).

ROGERS (A. K.). — *English and American Philosophy since 1800* (a critical survey). (New-York, 1922), p. 101 à 108.

#### § 2. LIVRES D'INITIATION A LA PENSÉE DE NEWMAN

##### a) En Angleterre

L'interprète le plus autorisé, le plus complet et le mieux informé est WILFRID WARD. Malheureusement ses articles sont dispersés. On lira dans :

*Men and Matters* (1914).

Cardinal Newman's sensitiveness, p. 273-290.

Cardinal Newman on constructive religious thought, p. 347-392.

*Problems and Persons* (1903).

The time-spirit of the Nineteenth Century, p. 1-66.

Two mottoes of Cardinal Newman, p. 260-283.

Newman and Renan, p. 287-301.

*Ten Personal Studies* (1908).

John Henry Newman, an address, p. 218-259.

Newman and Manning, p. 260-298.

*Last Lectures* (ouvrage posthume, 1918).

The Genius of Cardinal Newman, p. 1-124.

(Voir surtout ch. IV : Newman's philosophy, p. 72-102).

Tous ces ouvrages sont édités chez Longmans. Ils sont épuisés, sauf le dernier.

Sur W. Ward, voir DIMNET (E.) : *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, p. 267-303.

Outre Ward il faut citer R. H. Hutton et W. Barry :

HUTTON (R. H.). — *Criticisms on Contemporary thought and thinkers*, p. 270-278.

HUTTON (R. H.). — *Cardinal Newman* (Methuen, 1891, p. 251).

BARRY (W.). — *Cardinal Newman* (1904 et 1927).

Voir aussi, du même auteur, un article dans *The Catholic Encyclopedia*, X, 794-800.

CLÉMENT (A.). — *Newman par William Barry*, traduction (Paris, Lethielleux, 1906).

#### *b) En France*

BREMOND (H.). — *Newman ; Essai de biographie psychologique* (Paris, Bloud, 1906).

[Ouvrage fort suggestif, plein de sympathie et de talent.]

BREMOND (H.). — *The mystery of Newman translated by H. C. Corrance*, with an introduction by Rev. Georges Tyrrell (London, 1907).

Dans la collection « La Pensée Chrétienne », Bremond a publié des textes choisis de Newman et des résumés qui peuvent servir à une initiation rapide :

NEWMAN. — *Le Développement du dogme chrétien*, 1906.

NEWMAN. — *La Psychologie de la foi*, 1906.

NEWMAN. — *La Vie chrétienne*, 1906.

FOLGHERA (J. D., O. P.). — *Newman Apologiste* (préface de M. l'abbé Hemmer) (Paris, Revue des Jeunes, 1927).

FOLGHERA (J. D.). — *Newman's Apologetic* (English version by Philip Hereford with an introduction by Bede Jarrett, O. P. London, 1928).

### c) En Belgique

DE HOVRE (Fr.). — *Le Catholicisme, ses pédagogues, sa pédagogie* avec une préface de F. W. Foerster (Bruxelles, 1930), p. 155-282.

JANSSENS (A.). — *Anglicaansche bekeerlingen* (Antwerpen, 1928) (le premier chapitre est consacré à Newman).

### d) En Allemagne

Les critiques allemands ont longtemps ignoré Newman, malgré le bel ouvrage écrit en 1904 par une amie de lord Acton :

LADY CHARLOTTE BLENNERHASSETT. — *J. H. Kardinal Newman* (Berlin, 1904).

F. KATTENBUSCH dans *Realencyklopaedie für Protest. Theologie und Kirche* (éd. par Herzog et Hauck), vol. XIV, 1904, p. 1-8.

LAROS (D<sup>r</sup> Matthias). — *Kardinal Newman. Seine religiöse Persönlichkeit.*

C'est au jésuite allemand PRZYWARA que revient l'honneur d'avoir, en ces derniers temps, popularisé et analysé l'œuvre de Newman :

PRZYWARA (E.). — *Zur Geschichte des « Modernistischen » Newman* (Stimmen der Zeit, März, 1922).

NEWMAN (J. H. Kardinal). — *Christentum. Ein Aufbau*, von Erich Przywara und Otto Karrer, Fribourg en Brisgau, Herder, 1922.

Huit vol. in-16 de XVIII-71, VI-84, VIII-106, VIII-111, VII-69, VIII-99, VI-60. Le quatrième volume, œuvre de

Przywara, a pour titre : *Einführung in Newmans wesen und werd.* Il est d'un grand intérêt et l'on peut dire que c'est la première interprétation métaphysique de la pensée de Newman. Les autres volumes contiennent des extraits, classés analytiquement, et traduits de l'anglais par Otto Karrer. Ces extraits ont été présentés au public anglais sous le titre :

*A Newman synthesis*, arranged by Erich Przywara, S. J. (London, Sheed and Ward, 1930).

Une recension de ce livre a été faite par

RIVIÈRE (J.) dans la *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg, juillet 1926), p. 394-410 ; et par

TRISTRAM (Henry, Rev.). — *A Newman synthesis* (The Clergy review, février 1931), p. 126-142.

PRZYWARA (Erich). — *Ringten der Gegenwart* (Augsburg, 1929). (Voir tome II, Part. VI : Kant — Newman — Thomas, p. 729-962).

PRZYWARA (Erich). — *S. Augustine and the modern world*, dans *A monument to S. Augustine* (London, 1930), p. 279-286.

#### ETUDES DIVERSES

ABBOTT (E. A.). — *The Anglican Career of Card. Newman* (2 vol., London, 1892).

BLOSS (W. E.). — *Twixt the Old and the new, a study in the life and times of John Henry Cardinal Newman* (London, 1916).

CHURCH (R. W.). — *Occasional papers*, t. II, p. 379-482. (London, 1897).

DE GROOT (Dr. J. W. O. P.). — *Denkers van onzen Tijd* (Amsterdam, 1910), p. 231-318.

GRAPPE (G.). — *J. H. Newman, Essai de Psychologie religieuse* ; préface de Paul Bourget. (Paris, Beduchaud, 3<sup>e</sup> éd. 1902).

GOYAU (Lucie Félix-Faure). — *Newman ; sa vie et ses œuvres*. Paris, 1901.

[Délicat portrait de l'âme et de l'esprit de Newman.]

HEYRMAN (J. et T. S. J.). — *Uit de Ziel van Kard. Newman* (Louvain, VI, Boekenhalle, 1924. [Traduction de *The spirit of Card. Newman* avec une introduction du P. Martindale.]

- MAY (J. L.). — *Cardinal Newman, a study* (London, 1929).
- MEYNELL (Wilfrid, sous le pseudonyme de John Oldcastle). —  
*Cardinal Newman* (1890) 6<sup>e</sup> éd., London 1907, with portraits.
- NEWMAN (F. W.). — *Contributions chiefly to the early history of  
Cardinal Newman*, 1891.
- PARKES (S. C.). — *The three religious leaders of Oxford and their  
movements : John Wycliffe. John Wesley. John Henry Newman*,  
p. 389-589.
- SAROLEA (Ch.). — *Cardinal Newman* (Edinburgh, 1908).

## La notion de Développement

---

### § 1. EDITIONS ET TRADUCTIONS

NEWMAN (J. H.). — *An Essay on the Development of Christian doctrine*. (London, Toovey 1845, p. xv-453, in-8°).

— 2<sup>e</sup> édition 1846 (semblable à la première).

— 3<sup>e</sup> édition 1878 avec des remaniements, des suppressions, des corrections importantes, une dédicace nouvelle et une nouvelle préface (p. xvi-445, in-16).

#### *Traductions françaises*

*Développement de la doctrine chrétienne. Preuves de la vérité de la foi catholique*. Traduction par Boyeldieu d'Auvigny (L.). (Paris, Lagny frères, 1847, in-8°).

*Histoire du développement de la doctrine chrétienne. Motifs de retour à l'Eglise catholique*. Traduction par Gondon (J.). (Paris, Sagnier et Bray, 1848, in-8°).

L'ouvrage de M. Gondon fut honoré d'une souscription de M. le Ministre français de l'Instruction publique, M. Falloux, en août 1849<sup>1</sup>.

1. Newman avait conservé dans ses papiers un extrait d'un journal français du 18 août 1849, où on lisait : « Bien que l'ouvrage de M. Newman ait paru chez nous dans des circonstances bien critiques, les préoccupations politiques qu'ont fait naître la Révolution de février... n'ont pas empêché les esprits d'élite d'accorder à cet écrit l'attention que lui méritaient le nom de l'auteur et la hardiesse de la conception. Des hommes placés à des points de vue diamétralement opposés. Mgr l'évêque de la Rochelle Villecourt et M. Saisset, ont, dans des appréciations développées, signalé cet ouvrage comme une des plus grandes productions de l'esprit philosophique et de la science catholique ».

- NEWMAN (J.-H.). — *Le développement du dogme chrétien*.  
Traduction par Bremond (l'abbé H.). (Paris, Bloud, 1905.)  
— Nouvelle édition avec une lettre-préface de S. G.  
Mgr Mignot, archevêque d'Albi, et une préface, 1908.

*Traductions allemandes*

- BRÜHL (J.-A.-M.). — Schaffhouse, 1846.  
HAECKER (Th.). — Munich, 1922.

§ 2. — OUVRAGES CITÉS PAR NEWMAN OU CONNUS DE NEWMAN  
AU MOMENT OU IL ÉCRIVAIT L'ESSAI

Au premier rang vient le maître de Newman :

- BUTLER (Joseph). — *The Analogy of Religion natural and revealed to the constitution and course of nature* (1736).

(Livre II, ch. IV : of Christianity considered as a scheme or constitution, imperfectly comprehended).

Sur Butler, on lira avec profit :

- SPOONER (W. A.). — *Bishop Butler* (London, 1905).

- WHATELY (Richard). — *The Errors of Romanism traced to their origin in Human nature* (Londres, 1830).

(On sait l'influence qu'a eue Whately sur Newman quand celui-ci était *tutor* à Oriel. Ce livre indique assez quelle était la position de Newman vers 1830) ; cf. p. 11, 12 et 247.

- DE MAISTRE (Joseph). — *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (mai 1809).

- DE MAISTRE (Joseph). — *Du Pape* (1819), livre IV, chap. III et Conclusion, § IV-VII.

- LATREILLE (C.). — *Joseph de Maistre et la Papauté*. (Paris, Hachette, 1906), p. 202-208 et 292.

- GUIZOT (F.). — *Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française* (Paris, 1840).

- MOEHLER (Jean-Adam). — *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tübingue, 1825).

- MOEHLER (J.-A.). — *De l'unité de l'Eglise, ou du principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise*, traduit par Ph. Bernard (Bruxelles, 1859). (Voir sur la notion de tradition, p. 19-51.)
- MOEHLER (J.-A.). — *Athanase le Grand et l'Eglise de son temps en lutte contre l'arianisme*. Traduction par Jean Cohen, Paris, 1840, 3 vol. L'original avait paru en 1827. Il y aurait lieu de comparer ce livre avec l'ouvrage de Newman sur les Ariens, entrepris à la même époque.
- MOEHLER (J.-A.). — *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mayence, 1852).
- MOEHLER (J.-A.). — *La Symbolique, ou Exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques*, traduit par M. Lachat (Bruxelles, 3<sup>e</sup> éd., 1853).
- Sur Mœhler, voir :
- GOYAU (G.). — *Möhler (textes et études)*. (Paris, Bloud, 1905), introduction, p. 1-52.
- VERMEIL (Edm.). — *Jean-Adam Möhler et l'Ecole catholique de Tubingue (1815-1840)*.  
*Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme* (Paris, Colin, 1913).
- (Il serait bien intéressant de confronter les idées de Newman et celles de Mœhler. Vermeil a déjà esquissé une comparaison dans son ouvrage (*op. cit.*, p. 454-457). Rappelons que Mœhler est mort le 12 avril 1838, à l'âge de 42 ans.)
- FONCK (A.). — *Mæhler J.-A., historien et théologien allemand (1786-1838)*, dans le *Dictionnaire* VACANT-MANGENOT, tome X, col. 2.048-2.063.

§ 3. — OUVRAGES PROPRES A ETUDIER LE DÉVELOPPEMENT  
 DE LA PENSÉE DE NEWMAN DE 1830 A 1845

- CHURCH (R.-W.). — *The Oxford movement, 1833-1845* (London, 1891).

PATTISON (Mark). — *Memoirs* (London, 1885) (p. 236-237) (explique comment la conversion de Newman l'a rejeté vers l'agnosticisme).

PATTISON (Mark). — *Tendencies of Religious Thought in England* (vol. II, p. 42-118) (point de vue d'un ancien membre du mouvement d'Oxford devenu agnostique).

WARD (W.). — *W.-G. Ward and the Oxford movement* (London, 1889) (histoire intellectuelle du mouvement d'Oxford).

*Documents inédits* conservés à l'Oratoire de Birmingham ; vol. 15. (Voir surtout le memorandum du 15 juillet 1846, et la lettre de Newman à Joulkes, 1<sup>er</sup> juin 1853, que nous publions en appendice.)

#### § 4. — OUVRAGES DE CRITIQUE RANGÉS PAR ORDRE DE DATE

ALLIES (Th. W.). — *The Church of England cleared from the Charge of Schism, upon the Testimonies of Councils and Fathers of the six Centuries* (London, 1846).

BARTER (W. B.). — *A Postscript to the English Church not in Schism : containing a few words on Mr. Newman's Essay on Development* (1846).

FABER (G. S.). — *Letters on Tractarian secession to Popery with remarks on Mr. Newman's principle of Development, Dr. Moehler's symbolism, and the adduced evidence in favour of the Romish practice of Mariolatry* (London, 1846).

IRONS (W. J.). — *The Theory of Development examined with reference specially to Mr. Newman's Essay* (1846). [Intéressante critique, voir p. 15, 17, 25-26, 39-41].

IRVINE (Rev. A.). — *Romanism as represented by the Rev. J.-H. Newman, briefly considered* (London, 1846).

MAURICE (J. F. D.). — *The Epistle to the Hebrews... With a preface containing a review of Mr. Newman's theory of Development* (1846).

MILMAN (H. H.). — *Newman on the Development of Christian Doctrine* (Mars 1846).

*In Savonarole, Erasmes and other Essays* reprinted from « the Quaterly Review, p. 296 à 373 (London, 1870).

MOBERLY (G.) Bishop of Salisbury. — *The Sayings of the great*

*Forty Days... with an examination of Mr. Newman's theory of Developments* (1846, 1871, 1875, 1882).

PALMER (Rev. W.). — *The Doctrine of Development and Conscience, considered in relation to the Evidences of Christianity and of the Catholic System* (London, 1846).

*Christian Doctrine*. A few words... to the author of an « Essay on the Development of Christian Doctrine ». 13 pages (1846).

*Mithridates* : or Mr. Newman's Essay on Development its own confutation. By a Quondam Disciple (London, 1846).

*A Review of Mr. Newman's Essay on the Development of Christian Doctrine*. By an English Churchman (London, 1846).

PERRONE (J. S. J.). — *De immaculato B. V. Mariae conceptu, an dogmatico decreto definiri possit* (Rome, 1847).

DARBOY (l'abbé G.). — *Comment y a-t-il progrès doctrinal dans le Catholicisme ?*

(Essai sur le livre de Newman, traduit par Gondon.)

*Le Correspondant*, 10 décembre 1848, p. 281-293. Réponse à un article de *La liberté de penser*, 15 mars 1848, où on avait signalé l'ouvrage de Newman comme foncièrement rationaliste.

BUTLER (W. A.). — *Letters on the Development of Christian Doctrine, in reply to Mr. Newman's Essay, etc...* (1850).

P., R., Dr. — *The Grand Contrast, God and Man...* With... a critical examination of Mr. Newman's Essay on « The Development of Christian Doctrine. » etc... (1854).

MAGUIRE (R.) *Rector of St. Olave's, Southwark*. — *The « Oxford Movement »* : Strictures on the « Personal Reminiscences » and revelations of Dr. Newman, Mr. Oakeley, and others With special reference to the *Essay on Development*, 1855).

DU BOULAY (J.). — *English Common Sense versus Foreign Fallacies in questions of religion*. (Being remarks on Dr. Newman's « Essay on the Development of Christian Doctrine », etc.) 1864, 8°.

FRANZELIN (Jean-Baptiste S. J., cardinal depuis 1876). — *De Deo uno secundum naturam, prolegomenon de theologiae objecto*, p. 21-23 (Romae, 1870). *De divina Traditione et Scriptura* (1870).

MOZLEY (J. B.). — *The Theory of Development*. A criticism of Dr. Newman's Essay on the Development of Christian Doctrine reprinted from *the Christian Remembrancer*, January 1847 (London, Rivingtons, 1878 ; 226 p. in-16).

[La plus judicieuse et suggestive critique de l'ouvrage de Newman].

HUTTON (R. H.). — *Cardinal Newman* (1891), voir chap. IX, p. 161-189.

[Excellent ouvrage d'un ami de Newman.]

FAIRBAIRN (A. M.). — *The place of Christ in modern theology* (London, 1893), p. 25-186, voir surtout p. 25-36.

JOYE (Désiré). — *Théorie du Cardinal Newman sur le développement du dogme chrétien*.

(Thèse présentée à la faculté de théologie protestante de Paris, soutenue le 27 juillet 1896), 133 p. ; Paris, 1896.

Notons que c'est Auguste Sabatier qui engagea Désiré JOYE à étudier l'*Apologie* et la théorie du développement, en vue d'une thèse (voir la thèse de JOYE, p. 8).

SABATIER (Aug.). — *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1896, voir p. 297-325.

MIGNOT (Mgr. Eudoxe-Irénée). — *L'évolutionnisme religieux*. Article paru dans *le Correspondant*, 10 avril 1897, t. 187, voir en particulier p. 35 à 41.

[Mgr Mignot (1842-1918), mort archevêque d'Albi, avait été initié de bonne heure par M. Hogan à la théorie du développement de Newman. Sur cet évêque, on lira l'article du *Dictionnaire* VACANT-MANGENOT par L. de Lagger, tome X, col. 1743-1751].

WARD (W.). — *Newman and Sabatier*. Article paru dans *the Fortnightly review* (mai 1901).

FIRMIN (abbé LOISY). — *Le développement chrétien d'après le cardinal Newman*, *Revue du Clergé français*, 1<sup>er</sup> décembre 1898.

[Etude très intelligente ; voir LOISY, *Mémoires* I, p. 448-451.]

FAIRBAIRN (A. M.). — *Catholicism : Roman and Anglican* (London, 1899), voir p. 120-140.

DE LA BARRE (Père S. J.). — *La vie du dogme catholique* (Paris, 1899).

HARNACK (Adolf von). — *Das wesen des Christentum* (Berlin, 1900).

*L'Essence du Christianisme*. Seize conférences prononcées à l'Université de Berlin (Paris, Fischbacher, 1907).

LOISY (Alfred). — *La religion d'Israël* (Paris, Letouzey, hors commerce, 1901). (Cf. LOISY, *Mémoires* I, p. 455 sq.)

LOISY (A. F.). — *L'Evangile et l'Eglise* (Picard, 1902) (p. 127-175) (cf. LOISY, *Mémoires* II, p. 121-219).

LOISY (A. F.). — *Autour d'un petit livre*. (Picard, 6 octobre 1903, (cf. LOISY, *Mémoires* II, p. 220-258).

GOUT (Raoul). — *Du Protestantisme au Catholicisme : John Henry Newman*.

Thèse présentée à la faculté de théologie protestante de Montauban, en mars 1904 (Anduze, 1904), 194 pages.

BLONDEL (Maurice). — Trois articles de *La Quinzaine*, non réunis en volume et intitulés :

*Histoire et Dogme*. — *Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (16 janvier 1904, 1<sup>er</sup> février 1904, 16 février 1904).

BREMOND (H.). — Newman, le Développement du dogme chrétien (*Introduction*, I-XV ; juin 1904).

HÉBERT (M.). — *L'évolution de la foi catholique* (Paris, Alcan 1905). (Ch. IX, § II et note XI).

DESJARDINS (Paul). — *Catholicisme et Critique* (1905).

(Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy. 17<sup>e</sup> cah., 6<sup>e</sup> série, p. 60-118).

BAINVEL (J. V.). — *De magisterio vivo et traditione* (Paris, 1905), p. 117-119. — Voir aussi dans les *Etudes* du 5 décembre 1904 l'article : « *L'Histoire d'un dogme* », p. 612-632.

TURMEL (Joseph). — *Revue du Clergé Français*, 1<sup>er</sup> mars 1905. (Voir en particulier p. 65 et 66).

WILLIAMS (W. J.). — *Newman, Pascal, Loisy and the Catholic Church* (London, 1906), p. 195-316.

DE GRANDMAISON (Léonce, S. J.). — *John-Henry Newman considéré comme maître* ; dans les *Etudes*, 20 décembre 1906, p. 744-750.

TYRRELL (G.). — *Through Scylla and Charybdis or the old Theology and the new* (London, 1907), p. 106-154.

BREMOND (H.). — *Le développement du dogme chrétien* (4<sup>e</sup> édition), avec lettre-préface de Mgr Mignot, archevêque d'Albi (I-XVI), et une préface nouvelle (XVII-XXXV).

DE GRANDMAISON (Léonce, S. J.). — *Le Dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*. (Paris, Beauchesne, 1928.)

Cet ouvrage posthume reproduit les articles parus en 1908 dans la *Revue Pratique d'Apologétique*, et intitulée : « Le développement du dogme chrétien » (15 janvier, 15 avril, 15 juin, 15 septembre). Il est très regrettable que l'éditeur ait oublié ou négligé de publier les pages consacrées par le P. de Grandmaison à l'étude directe des « Théories du développement au XIX<sup>e</sup> siècle » et de « la notion newmanienne du développement ». (Au bas de la page 110 du livre on les voit annoncées, mais en vain. Le lecteur qui voudra se faire une juste idée de l'ouvrage du P. de Grandmaison et de sa suite devra les chercher dans la *Revue Pratique d'Apologétique* du 1<sup>er</sup> avril 1908, p. 5-33.)

O'DWYER (Edward-Thomas). — *Cardinal Newman and the Encyclical Pascendi Dominici Gregis* (Longmans, 1908), p. 38-44.

TYRRELL (G.). — *Christianity at the Cross-Roads* (London, 1909), p. 29-34.

(Cf. *Autobiography and Life of Georges Tyrrell*, II, p. 207-223).

GARDEIL (A. O. P.). — *Le donné révélé et la théologie* (1910).

LÉPICIER (Fr. Alexis M.) (O. S. M., depuis Card.). — *De Stabilitate et Progressu Dogmatis*, 2<sup>e</sup> éd. (Rome, Desclée, 1910), p. 22-33.

STORR (V. F.). — *The Development of English Theology in the nineteenth Century*, p. 294-317 (1913).

TUYAERTS (M. M., O. P.). — *L'évolution du dogme* (Louvain, 1919)  
Cf. *Recherches de science religieuse*, 1922, II, p. 186-189.

SCHULTES (R. M. O. P.). — *Introductio in historiam dogmatum*. (Paris, 1922).

(Voir la critique de Marin-Sola, dans l'ouvrage cité plus bas, II, p. 288-348).

GORE (Charles). — *The Holy Spirit and the Church* (London, 1924) ch. VII.

[Critique la conception de Newman, du point de vue de la Haute Eglise Anglicane.]

MARIN-SOLA (Fr. E., O. P.). — *L'Evolution homogène du dogme catholique*. 2 volumes. Fribourg, 1924.

Voir I, § 215, p. 347-353. Cf. les recensions dans

*Revue des sciences religieuses*. Octobre 1928, p. 576-580.

L'abbé RIVIÈRE reproche au P. Marin-Sola un schématisation théologique excessif.)

*Revue pratique d'Apologétique*, 15 octobre 1925, article de V. LENOIR, p. 67-84.

CHEVALIER (Jacques). — *Trois conférences d'Oxford*, ch. III ; *Newman et la notion de développement*. (Paris, 1928), p. 52-80.

[Excellente étude du point de vue philosophique.]

*The Conversations at Malines*. 1921-1925, edited by LORD HALIFAX. (London, 1930), p. 273-287 (remarques très intéressantes de Mgr Batiffol).

#### § 5. ARTICLES DE DICTIONNAIRE

*Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Beauchesne), article *Dogme*, par Pinard de la Boullaye.

*Dictionnaire de théologie Vacant-Mangenot* (Letouzey) : t. IV, art. *Dogme*, col. 1630-36.

*Kirchliches Handlexicon, ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, herausgegeben von Michael Buchberger, Fribourg e. B. : t. I, art. *Dogmengeschichte*, par L. Artzberger, col. 1142-44.

*Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* (2<sup>e</sup> éd., Hergenröther-Kaulen, Fribourg e. B., 1884) : t. III, art. *Dogmenentwicklung, Dogmengeschichte* par Heinrich, col. 1903-18.

*Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Albert Hauck, Leipzig, Hinrich, 1898) : t. III, *Dogmengeschichte* par Loofs, col. 752-764.

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (2<sup>e</sup> éd., Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack, Tübingen, Mohr, 1927) : t. I, col 1970-73, par G. Krüger.

## IV

### La notion d'Assentiment

---

*Documents inédits conservés à l'Oratoire de Birmingham* (tome XVI).

TOOHEY (J. J.). — *An Indexed Synopsis of an Essay in Aid of a grammar of assent*. (London, 1906, p. 220).

BACCHUS et TRISTRAM, *Dictionnaire Vavant-Mangenot*, article Newman, III, étude spéciale de la *Grammaire de l'Assentiment*, col. 385-397.

D'ARCY (M. C. S. J.). — *The nature of belief* (London, 1931) (p. 107-205).

BAUDIN (l'abbé E.). — *La philosophie de la foi chez Newman* (Montligeon, 1906, extraits de la *Revue de Philosophie*, juin et octobre 1906).

BREMOND (H.). — *La psychologie de la foi* (extraits de Newman avec des notes et une table analytique).

BONNEGENT (C.). — *La théorie de la Certitude dans Newman*, avec une préface d'Emile Boutroux. Paris, Alcan, 1920 (p. xi-208).

DE GRANDMAISON (Léonce, S. J.). — *John-Henry Newman considéré comme maître* ; dans les *Etudes*, 5 janvier 1907, p. 40-69.

JANSSENS (E.). — *La philosophie et l'apologétique de Pascal* (Paris, 1906).

JUERGENS (S. P.). — *Newman on the psychology of faith in the individual* (New-York, 1928).

HARPER (Thomas, S. J.). — *Difficulties touching certain philosophical theories propounded in Dr. Newman's Grammar of Assent* (printed for private circulation) (47 p. in 8°).

OLLÉ-LAPRUNE (L.). — *De la certitude morale* (Paris, Belin 1880 ; 2<sup>e</sup> éd. avec préface nouvelle, 1892, 10<sup>e</sup> édition, 1928).

WARD (W. G.). — *The Philosophy of Theism*, tome II, p. 215-243 ; article intitulé : *Explicit and implicit thought et Certitude in religious assent*, p. 244-272 ; et tome I : *The rule and motive of Certitude* (p. 1-31).

WHATELY (R.). — *Elements of logic* (London, 1826).

Voir p. VIII : « I cannot avoid particularizing the Rev. J. Newman, Fellow of Oriel College, who actually composed a considerable portion of the work as it now stands, from manuscripts not designed for publication, and who is the original author of several pages ».

Cf. chapitre IV : On verbal and real questions (p. 253-258 et chapitre V : On realism (p. 259-269).

WHATELY (R.). — *Historic doubts relative to Napoleon Buonaparte*. (London, 1819, 48 p. in-8°.)

Anonyme, *Newman et la connaissance religieuse* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* publié par l'Institut catholique de Toulouse, juin 1903, compte rendu d'une thèse non publiée de M. de la Juillière, *La connaissance religieuse chez le Card. Newman*.

Article *Foi* du Dictionnaire Vacant-Mangenot, tome VI, col. 194-198 (Newman est-il visé dans la condamnation de la proposition semi-fidéiste par Pie X : *assensus fidei ultimo nititur in congerie probabilitatum*, décret *Lamentabili*, Denzinger n. 2.025 ?)

\*  
\*\*

A cette liste il faut ajouter les ouvrages du frère cadet de Newman, qui s'est occupé des mêmes problèmes, et qui leur a donné des solutions tout opposées :

NEWMAN (F. W.). — *The Soul, its Sorrows and its Aspirations, or an Essay towards the Natural History of the Soul, as the True Basis of Theology* (1849).

NEWMAN (F. W.). — *Phases of Faith, or Passages from the History of My Creed* (1850) [autobiographie spirituelle montrant le passage du calvinisme au théisme].

Dans notre étude sur Newman nous avons fait souvent allusion aux événements de l'histoire ecclésiastique. Le lecteur qui voudrait préciser ses connaissances pourrait s'aider du manuel de Funk, qui comporte un index alphabétique très complet :

*Histoire de l'Eglise*, traduite de l'allemand de M. le D<sup>r</sup> FUNK par M. l'abbé HEMMER (2 vol., Paris, Colin, 1908).

VU, LE 23 MAI 1932 :

*le Doyen de la Faculté des Lettres  
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

*le Recteur de l'Académie de Paris,*

S. CHARLÉTY.

## Index nominum et locorum

---

- Abbott (E. A.), xx<sup>4</sup>, xxii<sup>2</sup>, 217.  
 Acton (Lord), xiv, xxii<sup>3</sup>,  
 xxxiv<sup>1</sup>, 116<sup>3</sup>, 121<sup>1</sup>, 168, 169,  
 169<sup>1</sup>, 216.  
 Adam (K.), 128<sup>1</sup>.  
 Aillé (Jean d'), 124.  
 Alexander (S.), 140<sup>2</sup>.  
 Allies (Th. W.), 222.  
 Ambroise (saint), 66, 104, 166.  
 Anselme (saint), 91.  
 Arcésilas, 107.  
 Arcy (M. C. d'), 228.  
 Aristophane, 90.  
 Aristote, xiv, xx, xxvi, xxvi<sup>1</sup>,  
 xxxiv, xxxix<sup>2</sup>, 18, 88, 140,  
 145, 145<sup>2</sup>.  
 Arius, 13, 42, 152, 154, 155,  
 156, 157, 160, 162.  
 Arnauld (A.), 125.  
 Arnold (Mat.), xxix.  
 Athanase (saint), xiv, xv<sup>2</sup>, 3, 7,  
 18, 22<sup>3</sup>, 66, 114, 154, 160,  
 161, 164, 188, 206.  
 Athénagore, 7, 151.  
 Auguste (empereur), 100.  
 Augustin (saint), xxx, xxxviii,  
 xxxix, 9, 29<sup>1</sup>, 91, 103, 150<sup>1</sup>,  
 169, 173, 206, 217.  
 Bacchus (F.), 195, 210, 228.  
 Bacon (Lord Verulam), 11.  
 Baggs (D<sup>r</sup>), 171<sup>2</sup>.  
 Bainvel (J. V.), 225.  
 Baïus (Michel de Bay), 173.  
 Baker (A. E.), xxii<sup>3</sup>.  
 Ballerini (P. et J.), 164.  
 Bardy (G.), 17<sup>3</sup>.  
 Barnage (Jacques), 124.  
 Barry (W.), xxviii<sup>2</sup>, 2<sup>3</sup>, 6<sup>3</sup>,  
 215.  
 Barter (W. B.), 222.  
 Baruzi (J.), 32<sup>3</sup>.  
 Basile (saint), xi<sup>3</sup>, xii<sup>2</sup>, xiv,  
 22, 104, 159, 206.  
 Batiffol (Mgr P.), 129<sup>2</sup>, 132<sup>4</sup>,  
 227.  
 Baudin (E.), 228.  
 Bautain (L.), xvi.  
 Bellamy (J.), x<sup>2</sup>, 214.  
 Benoît (saint), 103.  
 Bentham (J.), xxiii<sup>2</sup>.  
 Bergson (H.), xli<sup>1</sup>, 24<sup>2</sup>, 55<sup>2</sup>,  
 72<sup>1</sup>, 131<sup>2</sup>, 145, 172<sup>2</sup>.  
 Bernard (saint), 115, 126.  
 Berkeley (G.), xix, 5, 6<sup>1</sup>, 7, 82,  
 82<sup>2</sup>.  
 Beveridge (G.), 43.  
 Bicknell (E. J.), 38<sup>3</sup>.  
 Blennerhasset (lady), 121<sup>1</sup>, 216.  
 Blondel (M.), 128<sup>1</sup>, 172<sup>2</sup>, 225.  
 Bloss (W. E.), 217.  
 Boillot (F.), 187<sup>1</sup>.  
 Bonald (de), 54<sup>4</sup>.  
 Bonaventure (saint), 5.  
 Bonnegent (C.), xxxii<sup>3</sup>, 228.

- Bossuet, 9, 25, 25<sup>1</sup>, 32<sup>3</sup>, 34<sup>1</sup>,  
 44, 44<sup>1</sup>, 46<sup>1</sup>, 113, 114, 124,  
 125, 125<sup>1</sup>, 132, 132<sup>1</sup>, 141<sup>1</sup>,  
 151, 152, 165.  
 Bourget (Paul), 217.  
 Boutroux (E.), x<sup>1</sup>, xxxii, 139<sup>4</sup>.  
 Boyeldieu d'Auigny, 219.  
 Bowden (J. W.), xxii<sup>2</sup>.  
 Bowles (miss E.), xxv<sup>1</sup>.  
 Bramhall (J.), 43.  
 Bremond (H.), xi<sup>3</sup>, xii<sup>4</sup>, xx<sup>4</sup>,  
 xxix<sup>1</sup>, 4<sup>1</sup>, 19<sup>2</sup>, 27<sup>4</sup>, 29<sup>4</sup>,  
 55<sup>2</sup>, 59<sup>1</sup>, 66<sup>4</sup>, 108<sup>1</sup>, 113<sup>1</sup>,  
 174<sup>1</sup>, 177<sup>3</sup>, 196, 209, 210,  
 215, 220, 225, 228.  
 Brühl (J. A. M.), 220.  
 Brunetière (F.), 42<sup>2</sup>.  
 Bruno (saint), 103.  
 Brunsvicg (L.), xxxix<sup>2</sup>, 137<sup>1</sup>.  
 Bryce (J.), xxxiv<sup>1</sup>.  
 Bull (G.), 3, 17<sup>3</sup>, 22, 44, 62,  
 125, 150, 150<sup>2</sup>, 151, 151<sup>2</sup>,  
 152, 153, 156<sup>1</sup>, 157, 164, 165,  
 184.  
 Bury (J.-B.), 142<sup>2</sup>.  
 Butler (J.), xviii, xix, xxi<sup>2</sup>  
 xxii, xxiii, xxix<sup>2</sup>, 7, 10, 22,  
 41<sup>1</sup>, 49, 62, 67.  
 Butler (W. A.), 223.  
 Cabrol (Dom), 208.  
 Calvin, 35, 143<sup>3</sup>.  
 Cano (Melchior), 122<sup>1</sup>.  
 Carlyle (Th.), 3.  
 Carnéade, 107.  
 Carrau (L.), x<sup>1</sup>, xxii<sup>3</sup>.  
 Caswall (H.), 60.  
 Cérulaire (Michel), 3.  
 Chevalier (J.), xxxiv<sup>1</sup>, 27<sup>2</sup>, 55<sup>2</sup>,  
 118<sup>2</sup>, 227.  
 Chillingworth (W.), xvii.  
 Church (R. W.), xxii<sup>2</sup>, xxxiii<sup>1</sup>,  
 177<sup>3</sup>, 217, 221.  
 Clément (A.), 215.  
 Clément (d'Alexandrie), 6, 7, 22,  
 153.  
 Coleridge (Lord), xiv, xiv<sup>5</sup>, 56,  
 139.  
 Coleridge (Père), 121.  
 Comte (Aug.), xxviii, xxviii<sup>3</sup>,  
 143<sup>2</sup>, 168.  
 Cosin (J.), 43.  
 Cottineau (Dom), 208.  
 Cournot (A.), 134<sup>3</sup>.  
 Cousin (V.), xxviii<sup>3</sup>, 137.  
 Crabbe (G.), 119<sup>3</sup>.  
 Croce (B.), xxxvii<sup>1</sup>, 145, 145<sup>1</sup>.  
 Cyprien (saint), 104, 162.  
 Cyrille d'Alexandrie (saint), 18,  
 22<sup>3</sup>, 206.  
 Damase (pape), xvi.  
 Darboy (Mgr G.), 122, 223.  
 Darwin, 117<sup>4</sup>, 136, 136<sup>1</sup>, 139<sup>1</sup>.  
 Delattre (F.), 4<sup>1</sup>, 108<sup>1</sup>, 209.  
 Deferrière (abbé), 202.  
 Denys l'aréopagite, 6<sup>3</sup>.  
 Denys de Rome (saint), 19, 159.  
 Descartes, xxxi, xxxix.  
 Desjardins (P.), 225.  
 Dimnet (E.), xx<sup>1</sup>, 6<sup>3</sup>, 117<sup>4</sup>, 202,  
 214, 215.  
 Dioclétien (Empereur), 96, 100.  
 Dœllinger (Ign.), 2, 129<sup>1</sup>.  
 Douillet (J.), 55<sup>2</sup>.  
 Du Boulay (J.), 223.  
 Duchesne (Mgr L.), 3<sup>2</sup>, 165, 166.  
 Duncan (D.), 137<sup>2</sup>-139<sup>3</sup> *passim*.  
 Dupin (A.), xxviii<sup>3</sup>.  
 Eagar (A. R.), xxii<sup>3</sup>.  
 Elisabeth (reine), 43.  
 Epicure, 71.  
 Eschyle, 90.

- Eugène IV (pape), 162.  
 Eusèbe de Césarée, 104.  
 Eusèbe de Nicomédie, 3.  
  
 Faber (G. S.), 222.  
 Faber (G. St.), 54<sup>4</sup>.  
 Fabricius (J.), 164.  
 Fairbairn (A. M.), xxv<sup>3</sup>, 126<sup>1</sup>, 224.  
 Falloux (F.), 219.  
 Firmilien (saint), 190.  
 Firmin (A., abbé Loisy), 122<sup>1</sup>, 127<sup>1</sup>, 224.  
 Foerster (F. W.), 216.  
 Folghera (J. D.), xxv<sup>6</sup>, 203, 216.  
 Fonck (A.), 221.  
 François d'Assise (saint), 103.  
 Franzelin (Card.), 223.  
 Freeman (E. A.), xxxiv<sup>1</sup>.  
 Friedel (F. S.), 129<sup>2</sup>, 208.  
 Friedrich (M. J.), 129<sup>1</sup>.  
 Froude (J. A.), xxix, xxxiv.  
 Froude (R. H.), ix, ix<sup>1</sup>, xxi<sup>3</sup>, xxii, xxii<sup>2</sup>, xxii<sup>3</sup>, 2, 3<sup>1</sup>, 6, 7<sup>1</sup>, 46<sup>3</sup>, 62.  
 Froude (W.), xxv.  
  
 Gardeil (A.), 226.  
 Gibbon (Ed.), xx, xx<sup>1</sup>.  
 Gladstone (W. E.), xxi<sup>3</sup>, xxii<sup>3</sup>, 174<sup>1</sup>, 177.  
 Gondon (J.), 207.  
 Gore (G.), 116<sup>4</sup>, 132<sup>2</sup>, 226.  
 Gout (R.), 126<sup>1</sup>, 135<sup>1</sup>, 225.  
 Goyau (G.), 221.  
 Goyau (Lucie Félix-Faure), 217.  
 Grandmaison (L. de), x<sup>1</sup>, 122<sup>3</sup>, 132<sup>3</sup>, 225, 226, 228.  
 Grappe (G.), 217.  
 Grégoire de Césarée (saint), 7.  
 Grégoire de Naziance (saint), 104.  
  
 Guerrier de Haupt (Marie), 208.  
 Guibert (J.), 210.  
 Guiney (L. I.), xxii<sup>2</sup>.  
 Guitton (H.), 107<sup>2</sup>.  
 Guitton (J.), 130<sup>1</sup>, 131<sup>1</sup>, 140<sup>1</sup>, 172<sup>2</sup>, 175<sup>1</sup>.  
 Guizot (F.), xxviii<sup>1</sup>, 220.  
  
 Haecker (Th.), 220.  
 Halifax (Lord), 175<sup>1</sup>, 177<sup>3</sup>, 179, 179<sup>3</sup>, 180, 181, 227.  
 Hall (J.), 43.  
 Harnack (Adolf von), 173.  
 Harper (Th.), 228.  
 Hawkins (Rev. Dr.), xxii, 108<sup>1</sup>.  
 Hébert (M.), 172<sup>2</sup>, 225.  
 Hegel (G.), xxxi, xxxix<sup>2</sup>, 24<sup>2</sup>, 54, 91, 137, 140-143 *passim*.  
 Heiler, 129<sup>1</sup>.  
 Hemmer (H.), 129<sup>1</sup>, 230.  
 Henri VIII, 179.  
 Herder (J.), 54, 141<sup>1</sup>.  
 Hereford (Ph.), 216.  
 Hermas, 149<sup>1</sup>.  
 Hermes (G.), xvi.  
 Heyrman (J. et T.), 217.  
 Hilaire (saint), 104, 149.  
 Hippolyte, 149, 151, 159.  
 Hobbes (Th.), xvii.  
 Hogan (sulpicien), 224.  
 Honorius I (pape), 162.  
 Hooker (R.), xiii, xiv, 62.  
 Hort (E. F.), xi<sup>3</sup>.  
 Hovre (de), 171<sup>1</sup>, 216.  
 Hügel (F. von), 172, 172<sup>1</sup>.  
 Hulst (Mgr d'), 165.  
 Hume (D.), xvii<sup>1</sup>, xviii, xviii<sup>1</sup>, xix.  
 Hutton (R. H.), xx, xxvi, xxvi<sup>2</sup>, 26<sup>1</sup>, 27<sup>1</sup>, 215, 224.  
 Huxley (Th. H.), xxii<sup>3</sup>, xxviii,

- Ignace (d'Antioche, saint), 159, 206.  
 Inge (W. R.), 121<sup>1</sup>, 167.  
 Irénée (saint), 153.  
 Irons (W. J.), 222.  
 Irvine (A.), 222.  
  
 Jansénius (C.), 173.  
 Janssens (A.), 216.  
 Janssens (E.), 228.  
 Jarrett (B.), 216.  
 Jean XXII (pape), 162.  
 Jean Chrysostome (saint), XI<sup>3</sup>, XII<sup>2</sup>, 22, 104.  
 Jean l'évangéliste (saint), 152<sup>3</sup>, 153<sup>2</sup>, 160, 179<sup>1</sup>.  
 Jérôme (saint), XVI.  
 Jésus-Christ, 39, 40, 53, 88<sup>1</sup>, 92, 95, 98, 110, 118<sup>3</sup>, 122, 130, 131<sup>1</sup>, 152-162 *passim*.  
 Jewell, 43.  
 Joulkes, 184 sq.  
 Jowett (B.), XXIX.  
 Joye (D.), 224.  
 Juergens (S. P.), 228.  
 Jurieu (P.), 124, 124<sup>2</sup>, 125.  
 Justin (saint), 7, 149, 153, 159, 188, 190.  
  
 Kant (E.), XIV, XVIII, XXII<sup>1</sup>, XXXVIII, 137, 142, 217.  
 Kattenbusch (F.), 216.  
 Karrer (O.), 216, 217.  
 Keble (J.), IX<sup>1</sup>, XXII<sup>2</sup>, XXVI, 6.  
 Ken (Th.), 43.  
 Kent (Père), 169<sup>2</sup>.  
 Kierkegaard, 143<sup>3</sup>.  
 Kingsley (Ch.), xv, 212, 62.  
 Koehne (J. B.), XXII<sup>3</sup>.  
  
 La Barre (de), 224.  
 Labriolle (P. de), 42<sup>2</sup>,
- Lacey (T. A.), 37<sup>1</sup>.  
 Lactance, 149.  
 Lagrange (Père), 122<sup>4</sup>.  
 Lake (Dean), 177<sup>3</sup>.  
 Lalande (A.), 82<sup>2</sup>, 99<sup>1</sup>, 138<sup>5</sup>.  
 Lamennais (F. de), XXV<sup>3</sup>, 34<sup>2</sup>, 35, 54<sup>4</sup>.  
 Laros (M.), 216.  
 Latreille (C.), 220.  
 Laud (W.), 43.  
 Law (W.), XVIII, 10, 10<sup>2</sup>, 22.  
 Lebourg (V.), 208.  
 Legendre (M.), 125<sup>1</sup>, 135<sup>1</sup>.  
 Leibniz, 25<sup>1</sup>, 32<sup>3</sup>, 34<sup>1</sup>, 44<sup>1</sup>, 114, 114<sup>2</sup>, 131, 132<sup>1</sup>, 137, 144.  
 Lenoir (V.), 227.  
 Léon I (saint), xv<sup>2</sup>, 104.  
 Léon X (pape), 179.  
 Léon XIII (pape), IX<sup>1</sup>, 171, 175<sup>1</sup>.  
 Lépiciér (Card.), 226.  
 Leroy (A.), XVII<sup>1</sup>, XVII<sup>2</sup>.  
 Le Roy (Ed.), 128<sup>1</sup>.  
 Lessing, 11, 54.  
 Liddon (H. P.), 54<sup>2</sup>.  
 Lilly (W. S.), XIV, XIV<sup>3</sup>, 2<sup>1</sup>, 210.  
 Locke, XIX.  
 Lods (Ad.), 130<sup>2</sup>.  
 Loisy (A. F.), XXIX<sup>3</sup>, 135<sup>1</sup>, 225 (voir Firmin).  
 Lott (Ed.), 139, 139<sup>3</sup>.  
 Lucien, 4.  
 Luther, XXXIV, 29<sup>1</sup>, 123<sup>4</sup>, 142, 143<sup>3</sup>.  
 Lyall (Archdeacon), 1.  
 Lyell (Ch.), 138.  
  
 Macaulay (Lord), 115<sup>4</sup>.  
 McDougal (W.), 140<sup>2</sup>.  
 Maguire (R.), 223.  
 Maistre (Joseph de), XXXIV<sup>2</sup>,

20<sup>2</sup>, 54<sup>4</sup>, 118<sup>3</sup>, 220.  
 Malebranche, xxxiii, 137.  
 Manning (Card.), xvi<sup>4</sup>, 215.  
 Maran (P.), 164.  
 Marie (mère de Jésus), 40, 109,  
 112, 115, 126, 133<sup>2</sup>, 159, 161-  
 162, 177, 207-208<sup>3</sup>.  
 Marin-Sola (Père), 117<sup>5</sup>, 215<sup>1</sup>,  
 226, 227.  
 Martin (saint), 161.  
 Martindale (Père), 217.  
 Maurice (J. F. D.), 222.  
 May (J. L.), 218.  
 Mayer (W.), 26<sup>2</sup>.  
 Mélanchton, 143<sup>3</sup>.  
 Meldola (R.), 139<sup>1</sup>.  
 Mercier (Card.), 175<sup>1</sup>, 177.  
 Méthode, 149.  
 Meynell (W.), 218.  
 Merz (J. T.), 138<sup>4</sup>, 143<sup>1</sup>.  
 Mignot (Mgr E. I.), 172, 220,  
 224, 226.  
 Mill (J. S.), xiv, xxii<sup>3</sup>, xxviii<sup>3</sup>.  
 Milman (H. H.), 45, 49, 50, 51,  
 53, 55, 222.  
 Moberly (G.), 222.  
 Mœhler (J. A.), 48<sup>2</sup>, 118<sup>3</sup>, 129,  
 220, 221.  
 Montaigne, xxxiii.  
 Montan, 103.  
 Montesquieu, 141<sup>1</sup>.  
 Morgan (Lloyd), 140<sup>2</sup>.  
 Morley (J.), xxii<sup>3</sup>.  
 Moxen (R. S.), 42<sup>2</sup>.  
 Mozley (Miss Anne), xii<sup>2</sup>, 212.  
 Mozley (John), xii<sup>2</sup>, 113<sup>1</sup>.  
 Mozley (J. B.), 115<sup>2</sup>, 223.  
 Mozley (Th.), xi, xi<sup>1</sup>, xii<sup>2</sup>, xx<sup>1</sup>,  
 xxi<sup>3</sup>.  
 Napoléon I, xxi<sup>2</sup>, xxvi, 98, 229.  
 Neville (Père), 171.

Newman (F. W.), x<sup>1</sup>, xxvi,  
 xxx<sup>1</sup>, 218, 229.

NEWMAN (J. A.).

*Apologia*, ix<sup>1</sup>, xi, xi<sup>2</sup>, xiv<sup>1</sup>,  
 xix<sup>3</sup>, xx<sup>5</sup>, xxii<sup>2</sup>, xxii<sup>3</sup>,  
 xxiv<sup>2</sup>, xxv<sup>1</sup>, xxv<sup>3</sup>, xxvii<sup>1</sup>,  
 xxxiv<sup>2</sup>, xxxviii, xxxviii<sup>3</sup>, xl,  
 1<sup>1</sup>, 4<sup>1</sup>, 6<sup>1</sup>, 6<sup>2</sup>, 6<sup>3</sup>, 7<sup>1</sup>, 22<sup>2</sup>,  
 23, 26<sup>2</sup>, 27<sup>3</sup>, 27<sup>4</sup>, 31<sup>1</sup>, 36<sup>2</sup>,  
 37<sup>1</sup>, 38<sup>1</sup>, 46<sup>6</sup>, 47<sup>1</sup>, 47<sup>2</sup>,  
 48<sup>1</sup>, 56<sup>1</sup>, 62<sup>1</sup>, 108<sup>1</sup>, 122<sup>1</sup>,  
 132<sup>4</sup>, 168<sup>2</sup>, 169<sup>2</sup>, 169<sup>3</sup>, 169<sup>4</sup>  
 (208).

*The Arians*, xiv<sup>4</sup>, xxvi<sup>1</sup>, xl,  
 2<sup>5</sup>, 7-14 *passim*, 150<sup>1</sup>, 152<sup>1</sup>,  
 152<sup>2</sup>, 152<sup>4</sup>, 153<sup>3</sup>, 164<sup>1</sup>, 164<sup>2</sup>  
 (206).

*Saint Athanasius*, I, 156<sup>2</sup>; II,  
 xiv<sup>3</sup>, 7<sup>1</sup>, 33<sup>2</sup>, 150<sup>1</sup>, 152<sup>4</sup>,  
 153<sup>1</sup>, 154<sup>1</sup>, 154<sup>2</sup>, 154<sup>3</sup>, 155<sup>1</sup>  
 (206).

*Discussions and Arguments*,  
 xii<sup>4</sup>, xii<sup>5</sup>, xxv<sup>2</sup>, xxx<sup>3</sup>,  
 xxxi<sup>4</sup>, 33<sup>1</sup>, 39<sup>1</sup>, 39<sup>2</sup>, 40<sup>2</sup>,  
 40<sup>3</sup>, 41<sup>1</sup>, 41<sup>2</sup>, 43<sup>1</sup>, 54<sup>1</sup>,  
 114<sup>1</sup>, (205).

*Difficulties felt by Anglicans*,  
 I, xx<sup>5</sup>, xxx<sup>3</sup>, xxxii<sup>1</sup>, 27<sup>1</sup>,  
 31<sup>1</sup>, 37<sup>1</sup>, 113<sup>1</sup>, 115<sup>1</sup>, 122<sup>1</sup>,  
 176.

II, xiii<sup>2</sup>, xvi<sup>1</sup>, xviii<sup>2</sup>,  
 xxxi<sup>3</sup>, 17<sup>3</sup>, 40<sup>5</sup>, 48<sup>5</sup>, 48<sup>6</sup>,  
 102<sup>2</sup>, 115<sup>1</sup>, 115<sup>2</sup>, 115<sup>4</sup>, 132<sup>6</sup>,  
 133<sup>1</sup>, 133<sup>2</sup>, 163<sup>1</sup>, 168<sup>2</sup>, 170<sup>2</sup>,  
 172<sup>1</sup>, 174<sup>1</sup>, 177<sup>1</sup>, 177<sup>2</sup> (207).

*Dream of Gerontius*, xii, 28<sup>3</sup>,  
 29<sup>8</sup> (208).

*Essay on the Development*  
 xi, xxv<sup>6</sup>, xxviii<sup>2</sup>, xxxi<sup>4</sup>,  
 xxxviii, 17<sup>3</sup>, 29<sup>8</sup>, 33<sup>1</sup>, 54<sup>1</sup>,  
 88<sup>1</sup>, 91<sup>1</sup>, 92-112 *passim*.

115<sup>3</sup>, 116<sup>1</sup>, 116<sup>2</sup>, 118<sup>3</sup>, 119<sup>1</sup>,  
122<sup>1</sup>, 132<sup>4</sup>, 132<sup>5</sup>, 132<sup>6</sup>, 134<sup>1</sup>,  
135<sup>1</sup>, 151<sup>2</sup>, 138<sup>1</sup>, 160<sup>1</sup>, 160<sup>2</sup>,  
160<sup>3</sup>, 161<sup>1</sup>, 162<sup>1</sup>, 172<sup>1</sup>, 173<sup>1</sup>,  
174<sup>2</sup>,

Passages de la première  
édition non conservés dans  
l'édition définitive, 91<sup>2</sup>, 112<sup>1</sup>,  
115<sup>2</sup>, 115<sup>5</sup>, 144<sup>1</sup> (204).

*Essays Critical and Historical*,  
I, XIV<sup>1</sup>, 17<sup>3</sup>, 27<sup>1</sup>, 34<sup>2</sup>, 36<sup>1</sup>,  
37<sup>1</sup>, 42<sup>1</sup>, 46<sup>2</sup>, 46<sup>3</sup>, 47<sup>3</sup>, 55<sup>1</sup>,  
56<sup>2</sup>, 56<sup>3</sup>, 57<sup>1</sup>, 57<sup>2</sup>, 58<sup>1</sup>, 58<sup>2</sup>,  
58<sup>3</sup>, 58<sup>4</sup>, 59<sup>2</sup>, 59<sup>3</sup>, 60<sup>1</sup>, 60<sup>2</sup>,  
60<sup>3</sup>, 62<sup>1</sup>, 82<sup>2</sup>, 115<sup>5</sup>, 116<sup>5</sup>.  
II, XXII<sup>3</sup>, 6<sup>2</sup>, 24<sup>1</sup>, 32<sup>1</sup>,  
32<sup>2</sup>, 32<sup>3</sup>, 33<sup>3</sup>, 34<sup>1</sup>, 35<sup>1</sup>, 38<sup>2</sup>,  
43<sup>3</sup>, 47<sup>1</sup>, 49<sup>1</sup>, 49<sup>2</sup>, 50<sup>1</sup>, 50<sup>2</sup>,  
51<sup>1</sup>, 51<sup>2</sup>, 51<sup>3</sup>, 54<sup>1</sup>, 66<sup>2</sup>, 172<sup>1</sup>  
(205).

*Essays on Miracles*, XXV<sup>2</sup>, 46<sup>4</sup>,  
59<sup>2</sup> (205).

*Grammar of Assent*, IX<sup>1</sup>, XI,  
XV<sup>3</sup>, XVIII<sup>2</sup>, XXV<sup>3</sup>, XXVIII<sup>1</sup>,  
XXIX<sup>4</sup>, XXXI<sup>3</sup>, XXXI<sup>4</sup>, XXXVIII,  
7<sup>1</sup>, 26<sup>2</sup>, 80<sup>3</sup>, 82<sup>1</sup>, 97<sup>1</sup>, 172<sup>1</sup>  
(204).

*Historical Sketches*, I, 42<sup>2</sup>; II,  
XI<sup>2</sup>, XI<sup>3</sup>, XII<sup>2</sup>, XL<sup>1</sup>, 27<sup>1</sup>, 58<sup>5</sup>  
(205).

*Idea of a University*, XI<sup>1</sup>, XI<sup>2</sup>,  
XII<sup>1</sup>, XX<sup>3</sup>, XXVI<sup>1</sup>, 168, 168<sup>1</sup>,  
172<sup>1</sup> (204).

*Lectures on Justification*, 29<sup>1</sup>,  
30<sup>3</sup>, 30<sup>4</sup> (203).

*Loss and Gain*, XII<sup>1</sup>, XXX<sup>3</sup>, 26<sup>1</sup>,  
29<sup>2</sup>, 37<sup>1</sup>, 42<sup>3</sup>, 42<sup>4</sup> (208).

*Present position of Catholics*,  
XV<sup>5</sup>, 21<sup>1</sup> (208).

*Parochial and Plain Sermons*,  
I, 29<sup>1</sup>, 29<sup>5</sup>, 29<sup>9</sup>, 108<sup>1</sup>; II,

29<sup>4</sup>, 29<sup>8</sup>; III, 30<sup>5</sup>, 30<sup>6</sup>, 31<sup>1</sup>,  
37<sup>1</sup>; IV, 28<sup>2</sup>, 29<sup>6</sup>, 29<sup>7</sup>, 29<sup>8</sup>.  
30<sup>1</sup>, 30<sup>7</sup>, 31<sup>1</sup>, 55<sup>2</sup>, 108<sup>1</sup>; V,  
XI<sup>3</sup>, 30<sup>1</sup>; VI, 108<sup>1</sup>; VII, 31<sup>1</sup>,  
35<sup>1</sup>; VIII, 29<sup>2</sup>, 29<sup>3</sup> (196-  
201).

*Sermons on various occasions*,  
XI<sup>3</sup>, XXXIII<sup>1</sup>, 108<sup>1</sup>, 115<sup>4</sup>,  
123<sup>2</sup> (203).

*Sermons on the subjects of the  
day*, XXIV<sup>1</sup>, 31<sup>1</sup>, 63<sup>1</sup> (201).

*Sermon notes*, XXV<sup>9</sup>, 29<sup>8</sup> (203).

*Stray Essays*, XVII<sup>2</sup> (211).

*Tracts Theological and Eccle-  
siastical*, XIV<sup>4</sup>, 116<sup>4</sup>, 122<sup>2</sup>,  
150<sup>1</sup>, 156<sup>1</sup>, 163<sup>2</sup>, 164-165  
*passim* (206).

*University Sermons*, IX<sup>1</sup>, XIV<sup>2</sup>,  
XIX<sup>3</sup>, XXIII<sup>3</sup>, XXV<sup>2</sup>, XXX<sup>2</sup>,  
XXXI<sup>1</sup>, XXXI<sup>3</sup>, XXXII<sup>2</sup>, XXXV<sup>1</sup>,  
2<sup>5</sup>, 3<sup>3</sup>, 7<sup>1</sup>, 21<sup>1</sup>, 30<sup>2</sup>, 66<sup>3</sup>,  
68-74 *passim*, 78<sup>1</sup>, 79<sup>1</sup>, 80<sup>2</sup>,  
97<sup>1</sup>, 98<sup>1</sup>, 115<sup>4</sup>, 116<sup>5</sup>, 122<sup>1</sup>,  
172<sup>1</sup> (202).

*Via Media*, I, XI<sup>2</sup>, XIII<sup>1</sup>, XXXI<sup>2</sup>,  
XXXI<sup>4</sup>, 17<sup>3</sup>, 23<sup>1</sup>, 24<sup>1</sup>, 26<sup>2</sup>,  
29<sup>3</sup>, 32<sup>1</sup>, 32<sup>2</sup>, 33<sup>4</sup>, 33<sup>5</sup>, 33<sup>6</sup>,  
37-48 *passim*, 108<sup>1</sup>, 153<sup>4</sup>,  
153<sup>5</sup>, 153<sup>6</sup>, 162<sup>2</sup>, 170<sup>1</sup>, 172<sup>1</sup>.  
II, 24<sup>1</sup>, 29<sup>8</sup>, 32<sup>2</sup>, 32<sup>3</sup>, 47<sup>1</sup>,  
162<sup>2</sup>, 181<sup>1</sup> (207).

*Letters and Correspondence*, I,  
XV<sup>1</sup>, XV<sup>4</sup>, XX<sup>2</sup>, XX<sup>4</sup>, 1<sup>1</sup>, 1<sup>2</sup>,  
2<sup>1</sup>, 2<sup>2</sup>, 4<sup>1</sup>, 6<sup>1</sup>, 7<sup>1</sup>, 21<sup>2</sup>, 28<sup>1</sup>,  
93<sup>2</sup>, 108<sup>1</sup>.

II, IX, XV<sup>4</sup>, XXII<sup>2</sup>, XXIV<sup>1</sup>,  
2<sup>4</sup>, 93<sup>2</sup> (212).

*Documents inédits*, 118<sup>1</sup> (211).

Newton (Is.), 115<sup>2</sup>.

Nicole (P.), 125.

Noble (Ed.), 140<sup>2</sup>.

- Norfolk (duc de), XIII, 133<sup>2</sup>, 168<sup>2</sup>, 207.
- Novatien, 149, 151.
- O'Dwyer (E. T.), 174<sup>2</sup>, 226.
- Ollard (S. L.), 210.
- Ollé-Laprune (L.), 228.
- Origène, XIX<sup>3</sup>, 6, 8, 104, 165, 166, 172.
- Paine (Tom), XX.
- Paley, XVIII, XXI, 49.
- Palmer (W.), 37<sup>1</sup>, 209.
- Papin (A.), 187<sup>1</sup>.
- Parker (S. C.), 218.
- Paris (M<sup>me</sup> Gaston), XXVIII<sup>1</sup>.
- Pascal, XVII, XXII, XXII<sup>2</sup>, XXIX<sup>3</sup>, XXX, XXXIII, 41<sup>1</sup>, 156<sup>3</sup>.
- Pattison (M.), XIV<sup>1</sup>, XXV, XXVI, XX<sup>5</sup>, XXIX, 222.
- Paul (de Samosate), 3, 4, 17, 19, 154.
- Paul (saint), XI<sup>3</sup>, XV<sup>2</sup>, XXX, 7, 10, 39, 47, 47<sup>3</sup>, 48, 123<sup>1</sup>, 153, 153<sup>1</sup>, 156.
- Péguy (Ch.), XXII<sup>1</sup>.
- Peirce, 6<sup>1</sup>.
- Pératé (M. A.), 29<sup>4</sup>, 209.
- Perrone (J.), XVI, 61<sup>4</sup>, 114, 211, 223.
- Petau (D.), 44, 95, 125, 150, 151, 153, 164.
- Pfleiderer (O.), X<sup>1</sup>.
- Philippe de Néri (saint), IX<sup>1</sup>, XI<sup>3</sup>, XXXIII<sup>1</sup>.
- Phœbadius, 166.
- Photius, 3.
- Pie X (pape), 174<sup>2</sup>, 229.
- Pierre (saint), 7, 69.
- Pinard de la Boullaye (H.), 54<sup>4</sup>, 227.
- Pitt-Rivers, 107<sup>2</sup>.
- Platon, XIII<sup>4</sup>, XIV, XXXIV, 5, 10, 71, 81, 91, 164.
- Pline, 90.
- Plotin, 90.
- Polycarpe (saint), 161.
- Portal (F.), 175<sup>1</sup>.
- Pré de Saint-Maur (Georges du), 208.
- Porphyre, 18.
- Przywara (E.), XXXVIII<sup>2</sup>, 27<sup>3</sup>, 143<sup>3</sup>, 216, 217.
- Pusey (E. B.), IX<sup>1</sup>, XXVI, 22, 40<sup>3</sup>, 42<sup>2</sup>, 54, 54<sup>2</sup>, 62, 133<sup>2</sup>, 176, 207.
- Rambouillet (abbé), 165.
- Ramsay (W. M.), 123<sup>1</sup>.
- Ravaisson (F.), 30<sup>3</sup>.
- Rébelliau (A.), 46<sup>1</sup>, 123<sup>4</sup>, 124<sup>2</sup>.
- Renan (E.), XIII, XXI, 134<sup>2</sup>, 136, 136<sup>1</sup>, 137, 141<sup>1</sup>, 142<sup>1</sup>, 172, 215.
- Renouvier (Ch.), 24<sup>2</sup>, 137<sup>1</sup>.
- Rickaby (J.), 210.
- Rickards (S.), XV<sup>4</sup>.
- Riesch (H.), 208.
- Rivière (J.), 217, 227.
- Rogers (A. K.), XXXIII<sup>1</sup>, 214.
- Rogers (F.), 2.
- Rose (H. J.), 1, 2, 2<sup>2</sup>.
- Rosmini (A.), XXXVI<sup>1</sup>.
- Rousseau (J. J.), XXII<sup>3</sup>.
- Ryder (H. I.), XVI<sup>4</sup>, 81<sup>1</sup>.
- Sabatier (A.), 117<sup>1</sup>, 121<sup>1</sup>, 224.
- Sabellius, 103.
- Sainte-Beuve, 213.
- Saintes, 54<sup>3</sup>.
- Saint-John (Ambrose), IX<sup>1</sup>.
- Saisset (E.), 219<sup>1</sup>.
- Saleilles (R.), 196, 202.
- Sarolea (Ch.), XXIX<sup>2</sup>, 115<sup>2</sup>, 116<sup>5</sup>, 174<sup>2</sup>, 218.

- Schelling (F.), 139.  
 Schopenhauer (A.), 137.  
 Schultes (R. M.), 206.  
 Schundelen (G.), 208.  
 Scott (Th.), 26<sup>2</sup>, 27.  
 Scott (Walter), 56.  
 Sée (H.), 142<sup>2</sup>.  
 Segondy (abbé), 208.  
 Sénèque, 90.  
 Socrate, xxxiii, xxxiv, 107.  
 Sophocle, 30.  
 Sorley (W. R.), 214.  
 Southey (R.), 56.  
 Spencer (H.), 137-140 *passim*,  
 142, 143.  
 Spinoza, xvii, xxxiii.  
 Spooner (W. A.), xxii<sup>3</sup>, 220.  
 Stanley (A. P.), xxix.  
 Stephen (sir James), ix.  
 Stephen (sir Leslie), xvii<sup>1</sup>,  
 xviii<sup>1</sup>, xxxvi<sup>1</sup>.  
 Stillingfleet (Ed), 43.  
 Storr (V. F.), xxxiii<sup>1</sup>, 54<sup>2</sup>,  
 117<sup>2</sup>, 135<sup>1</sup>, 214, 226.  
 Strong (C. A.), 140<sup>2</sup>.  
 Suarez (F.), 117, 117<sup>5</sup>, 122<sup>1</sup>.  
 Sullivan (D'), 117<sup>4</sup>.  
 Summer (D'), 45.  
 Swartz (G.), 27<sup>2</sup>.  
 Taine (H.), 137.  
 Talbot (Mgr), xvi<sup>4</sup>.  
 Tatien, 7, 149, 151.  
 Taylor (R.), 22.  
 Tertullien, xv<sup>3</sup>, 18, 103, 104,  
 113, 149, 165.  
 Théodoret, 22.  
 Théonas, 7.  
 Théophile, 149, 151.  
 Thiers (Ad.), xxviii<sup>3</sup>.  
 Thomas (saint), 91, 114, 117<sup>5</sup>,  
 126, 132<sup>3</sup>, 217.  
 Thouverez (E.), 137<sup>2</sup>.  
 Thucydide, 90.  
 Thureau - Danguin (P.), xvi<sup>4</sup>,  
 xxiii<sup>1</sup>, 167<sup>2</sup>, 169<sup>2</sup>, 175<sup>1</sup>,  
 177<sup>3</sup>, 212-213.  
 Tillotson (J.), xviii<sup>1</sup>.  
 Toohey (J. J.), 82<sup>1</sup>, 210.  
 Tristram (H.), 195, 210, 228.  
 Tuckwell (W.), xx<sup>5</sup>.  
 Turmel (J.), 129<sup>1</sup>, 225.  
 Tuyaerts (M. M.), 226.  
 Tyrrell (G.), xxix<sup>2</sup>, 66<sup>4</sup>, 82<sup>1</sup>,  
 117<sup>2</sup>, 172, 215.  
 Usher, 43.  
 Valensin (A.), 142<sup>2</sup>.  
 Vasquez (G.), 122<sup>1</sup>.  
 Vaughan (C. E.), 142<sup>2</sup>.  
 Vermeil (E.), 48<sup>2</sup>.  
 Veuillot (L.), 171<sup>1</sup>.  
 Vico (J. B.), 141<sup>1</sup>.  
 Victorinus, 149.  
 Vincent de Lerins, 11, 42, 42<sup>2</sup>,  
 43, 44, 44<sup>2</sup>, 93, 109, 116, 122<sup>1</sup>  
 157, 158, 159.  
 Villecourt (Mgr Cl.), 219<sup>1</sup>.  
 Voltaire, xvii, xxiv.  
 Wahl (J.), 142<sup>3</sup>.  
 Ward (W. G.), xxii<sup>3</sup>, xxviii<sup>3</sup>,  
 43<sup>4</sup>, 96<sup>4</sup>, 168.  
 Ward (Wilfrid), xiv<sup>2</sup>, xx<sup>5</sup>,  
 xxviii<sup>3</sup>, xxv<sup>1</sup>, xxxiii<sup>1</sup>,  
 xxxviii<sup>1</sup>, 3<sup>1</sup>, 9<sup>1</sup>, 118<sup>2</sup>,  
 136<sup>1</sup>, 212, 214, 222, 224, 229.  
 WARD (*Life and letters of J. H.*  
*Card. Newman*).  
 I, xiv<sup>5</sup>, xvi<sup>4</sup>, xxviii<sup>1</sup>,  
 xxx<sup>1</sup>, xxxvi<sup>1</sup>, 1<sup>2</sup>, 2<sup>3</sup>, 29<sup>2</sup>,  
 61<sup>4</sup>, 65, 66<sup>1</sup>, 80<sup>3</sup>, 81<sup>1</sup>, 113<sup>1</sup>,  
 113<sup>2</sup>, 114<sup>3</sup>, 115<sup>1</sup>, 116<sup>3</sup>, 129<sup>2</sup>,  
 159<sup>1</sup>, 167<sup>1</sup>, 169<sup>2</sup>, 169<sup>4</sup>.

- II, XIII<sup>1</sup>, XIV<sup>6</sup>, XV<sup>3</sup>, XVI<sup>3</sup>,  
 XXV<sup>4</sup>, XXV<sup>5</sup>, XXV<sup>6</sup>, XXXIV<sup>2</sup>,  
 29<sup>1</sup>, 119<sup>2</sup>, 119<sup>3</sup>, 163<sup>1</sup>, 163<sup>2</sup>,  
 168<sup>2</sup>, 170<sup>1</sup>, 171<sup>1</sup>, 171<sup>2</sup>, (214-  
 215).  
 Waterland (D.), 43.  
 Wesley (J.), 26, 27<sup>1</sup>, 218.  
 Whately (E. J.), XX<sup>5</sup>.  
 Whately (R.), XX<sup>1</sup>, XXI<sup>1</sup>, XXI<sup>2</sup>,  
 3, 93<sup>2</sup>, 220, 229.  
 White (Blanco), XIII, XXI, XXI<sup>3</sup>,  
 XXV, XXVI, XXVII, XXVIII<sup>1</sup>, 54,  
 54<sup>3</sup>.  
 Whitefield (G.), 26.  
 Wilberforce (H.), XXVI, XXVIII<sup>1</sup>,  
 65, 113<sup>2</sup>, 159.  
 Williams (W. J.), XXIX<sup>3</sup>, 225.  
 Wiseman (Card.), 195.  
 Wordsworth (W.), 56.  
 Zénobie (Septimie, reine), 4.  
 Zénon (L'Isaurien, empereur),  
 92.  
 Zénon d'Elée, 151, 187<sup>1</sup>.  
 Zénon (de Vérone saint), 149.

---

### ERRATA

- P. XI, note 3 et XII, note 4 : au lieu de : BRÉMOND, lire : BREMOND.  
 P. XX, note 4 et XXII, note 2 : au lieu de : ABBOT, lire : ABBOTT.  
 P. XXVI, ligne 14 : au lieu de : « qui fut toujours un libre-penseur », lire  
 « qui devint vite un libre-croyant ».  
 P. 54, note 2 ; lire « au moment des *Boyle Lectures* faites par CLARKE  
 (1702-1705) ».  
 P. 119, note 3 : au lieu de : CRABRE, lire : CRABBE.  
 P. 180, l. 11 : au lieu de : « 32 ans », lire : « 34 ans ».  
*Passim* : au lieu de : Pétau, lire : Petau.

# Table des Matières

---

## INTRODUCTION

### La pensée de Newman

|                                                                                                                                                                                                                                                                      |        |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| I. Les difficultés. — Caractère singulier des écrits et de la culture de Newman.....                                                                                                                                                                                 | XI     |
| II. Le milieu et le dessein. — Le problème de la raison et de la foi au XVIII <sup>e</sup> siècle : Butler. — La formation philosophique et religieuse de Newman. — Sa « mission » : la recherche de l'Eglise, la réconciliation du monde moderne avec l'Eglise..... | XVI    |
| III. La logique du développement. Ses deux faces : option et adoption. — La foi des élites et la foi des simples : assentiment et inférence.....                                                                                                                     | XXIV   |
| IV. La métaphysique du développement. Le passage de l'absolu dans l'histoire. Newman, saint Augustin et Hegel.....                                                                                                                                                   | XXXIII |

## CHAPITRE I

### Religion et dogme

#### *Les Ariens*

(1825-1833)

|                                                                                                                                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Intérêt historique et philosophique des <i>Ariens</i> . La méthode de Newman .....                                                                                                                                    | 2  |
| II. La première philosophie de Newman : christianisme et paganisme : <i>l'économie</i> chez les alexandrins et chez Newman..                                                                                             | 5  |
| III. La première théologie de Newman : christianisme et catholicisme. Raisons historiques et psychologiques de l'emploi des formules dogmatiques. Langage apostolique, langage scripturaire, langage ecclésiastique..... | 11 |
| IV. Première attitude de Newman devant le fait du développement religieux .....                                                                                                                                          | 19 |

## CHAPITRE II

**Religion et tradition***La Via Media*

(1833-1839)

|                                                                                                                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. <i>Difficultés et systèmes : la tradition statique.</i>                                                                                                           |    |
| Le protestantisme populaire : la négation de la durée.<br>L'expérience religieuse de Newman et les <i>Parochial Sermons</i> ..                                       | 26 |
| Le romanisme : ses difficultés. L'écart entre la foi des apôtres et la foi moderne. Solutions diverses : <i>disciplina arcani</i> , développement.....               | 31 |
| L'anglicanisme : <i>Via Media</i> et <i>Via antiqua</i> . La détermination de la <i>Via antiqua</i> : l'Écriture et la Tradition. Le canon de Vincent de Lerins..... | 35 |
| II. <i>Vers une solution : la tradition dynamique.</i>                                                                                                               |    |
| La « tradition prophétique ».....                                                                                                                                    | 46 |
| La religion judéo-chrétienne devant la critique historique :<br>« révélation primitive » et « révélation progressive »..                                             | 49 |
| La signification du « mouvement d'Oxford ».....                                                                                                                      | 55 |
| Les hésitations de Newman.....                                                                                                                                       | 62 |

## CHAPITRE III

**Religion et progrès***Le Développement*

(1839-1845)

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Le point de vue psychologique.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 67 |
| Nature de la connaissance religieuse ; passage de<br>« l'impression » à l'expression. — La réfraction de l'idée dans<br>la conscience : l'écart entre l'idée et la conscience de l'idée. —<br>La réfraction de l'idée dans le langage : l'écart entre l'idée et<br>la formule. — Les propositions dogmatiques : leur développe-<br>ment. — Résistances logiques : le problème du dogme et la<br>communication des idées. — Résistances psychologiques : la<br>raideur d'esprit : « bigotisme » et hérésie..... | 75 |
| II. Le point de vue sociologique.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 80 |
| 1° La notion d' <i>idea</i> . 2° La notion de <i>development</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 81 |
| Passage de l'idée dans la société. Les genres de dévelop-<br>pement .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 83 |
| III. Le point de vue normatif.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 89 |
| Passage du sens positif au sens normatif : continuité,<br>virtualité, légitimité. L'interprétation en histoire. Continuité<br>et identité. Insuffisance du canon de Vincent de Lerins.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 90 |

## Les notes d'un développement légitime :

|                                                                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. La permanence du type.....                                                                                                                                                         | 94  |
| 2. La continuité des principes.....                                                                                                                                                   | 97  |
| 3. Le pouvoir d'assimilation.....                                                                                                                                                     | 101 |
| 4. La consécution logique.....                                                                                                                                                        | 105 |
| 5. L'anticipation de l'avenir.....                                                                                                                                                    | 107 |
| 6. L'action conservatrice sur le passé.....                                                                                                                                           | 109 |
| 7. La vigueur chronique.....                                                                                                                                                          | 110 |
| IV. Examen critique. Valeur et portée de ces différentes notes.<br>Langage juridique, langage biologique, langage logique.<br>Newman et les écoles théologiques. Son originalité..... | 112 |

## CHAPITRE IV

## Portée de la notion de développement

|                                                                                                                                                                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. <i>Portée méthodologique</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                 | 121 |
| Esquisse d'une histoire de l'idée de développement dans le<br>judéo-christianisme ; l'Evangile, les premiers temps, le Moyen-<br>Age, la crise de la Réforme ; Bossuet et les <i>Variations</i> ; l'idée<br>de tradition au XIX <sup>e</sup> siècle. Développement et révélation..... | 122 |
| Usage possible de l'idée de développement dans la contro-<br>verse religieuse. — Usage possible de l'idée de développement<br>dans la science des religions.....                                                                                                                      | 133 |
| II. <i>Portée métaphysique</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                  | 136 |
| Le XIX <sup>e</sup> siècle et l'histoire. La philosophie du changement....                                                                                                                                                                                                            | 136 |
| <i>Spencer</i> et la doctrine de l'évolution : origine de ses con-<br>ceptions, la physique de l'histoire.....                                                                                                                                                                        | 137 |
| <i>Hegel</i> et la doctrine du devenir : origine de ses concep-<br>tions : la logique de l'histoire.....                                                                                                                                                                              | 140 |
| <i>Newman</i> et la doctrine des développements. Le changement<br>dans l'ordre moral. La « vie » : ambiguïté de la notion de<br>puissance, de durée, de croissance et de temps.....                                                                                                   | 143 |

## APPENDICE A

## Newman et les Pères anténicéens

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Le problème .....                                                                                   | 149 |
| 2. Son histoire avant le XIX <sup>e</sup> siècle : Bull, Bossuet et Pétau....                          | 150 |
| 3. Les <i>Ariens</i> .....                                                                             | 151 |
| 4. La <i>Via Media</i> .....                                                                           | 153 |
| 5. Les notes du <i>Saint Athanase</i> et la dissertation sur le <i>πρὶν</i><br>γεννηθῆναι οὐκ ἦν ..... | 154 |
| 6. Le <i>Développement</i> .....                                                                       | 157 |
| 7. Les anténicéens et la définition de l'infaillibilité pontificale..                                  | 162 |

|                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 8. L'édition définitive des <i>Ariens</i> : la note II et l'article sur les causes du succès et des progrès de l'arianisme..... | 163 |
| 9. <i>Ultima verba</i> .....                                                                                                    | 165 |

## APPENDICE B

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| Newman, le modernisme et l'anglo-catholicisme..... | 167 |
|----------------------------------------------------|-----|

## APPENDICE C

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| Lettre inédite de Newman..... | 183 |
| BIBLIOGRAPHIE .....           | 195 |
| INDEX NOMINUM ET LOCORUM..... | 231 |
| ERRATA .....                  | 239 |
| TABLE DES MATIÈRES.....       | 240 |

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
CHEZ CRÉPIN - LEBLOND  
IMPRIMEUR A MOULINS  
LE 1<sup>er</sup> DÉCEMBRE 1932





